



LES FONDEMENTS
DE
LA CONNAISSANCE
ET DE
LA CROYANCE

Imprimatur

Clarom. 20 Martii 1905.

✝ PETRUS MARIA
Evêque de Clermont.

Permis d'imprimer

Paris, le 6 Juin 1905.

E. THOMAS, Vic. gén.

LES FONDEMENTS

DE

LA CONNAISSANCE

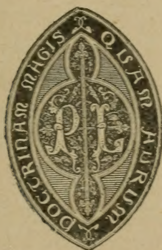
ET DE

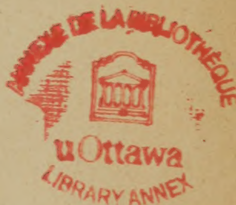
LA CROYANCE

EXAMEN CRITIQUE DU NÉO-KANTISME

Par P. VALLET

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE CLERMONT

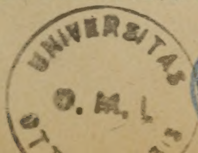


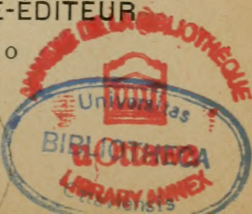


PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10





PRÉFACE

Le mal moderne, c'est le mal des esprits, disait naguère une voix éloquente ; il a sa source dans la pensée, dans la pensée la plus élevée ; nous voulons dire la pensée philosophique.

Plusieurs se représentent la spéculation comme un passe-temps assez inoffensif, qui ne regarde que la partie contemplative de l'âme et ne saurait avoir de suite pour la vie pratique. Erreur funeste, cruellement démentie par les faits ! Non, la théorie n'est pas chose indifférente ; non, l'esprit humain ne se joue pas impunément avec les principes. D'ordinaire, il est vrai qu'on n'en découvre pas dès le commencement toutes les conséquences ; mais c'est affaire au temps, cet inflexible logicien, à les dérouler une à une.

Le germe du *subjectivisme*, qu'on pourrait appeler sans exagération le ver rongeur de la philosophie contemporaine, se trouve déjà dans la doctrine de Descartes. C'est lui qui commence à faire du *moi* le point de départ et comme le pivot de la philosophie. En même temps qu'il jette une sorte de discrédit sur

la connaissance sensible, en ne voulant reconnaître en elle qu'une forme de l'instinct, il fraie de toutes parts les voies à l'idéalisme et à l'individualisme, isole l'âme du corps, la pensée de la sensation, les idées de la réalité extérieure, le présent du passé et de la tradition.

Mais il était réservé à Kant de systématiser les idées nouvelles, et aux positivistes d'en faire l'application à tous les ordres de la pensée. Kant professa que dans l'ordre de la spéculation l'homme ne peut saisir que des phénomènes et qu'il ignore absolument ce que les choses sont en elles-mêmes. Par une heureuse inconséquence, il reconnut à la raison pratique le droit d'affirmer l'existence objective du suprasensible, mais il lui refusa tout moyen de rien savoir sur sa mystérieuse nature. Les disciples ont tiré les dernières conséquences des principes du Maître, si bien qu'à l'heure présente, « *phénoménisme* et *agnosticisme* », « *relativisme* et *évolutionnisme* » passent pour le dernier mot de la critique, dans tous les ordres de la connaissance.

Renan, qui a tout fait chez nous pour vulgariser le criticisme de Kant et l'évolutionnisme de Spencer, a résumé en ces termes les résultats de la science moderne : « Le grand progrès de la critique a été de substituer la catégorie du devenir à la catégorie de l'être, la conception du relatif à la conception de l'absolu, le mouvement à l'immobilité. Autrefois tout était considéré comme étant ; on parlait de philoso-

phie, de droit, de politique, d'art, de poésie d'une manière absolue ; maintenant tout est considéré comme en voie de se faire »[1].

On se tromperait à ne vouloir trouver dans ces paroles que l'expression d'une théorie personnelle et bizarre. Elles révèlent un état, une manière de penser, si commune et si répandue, qu'un observateur très attentif des choses de ce temps, écrivait il y a quelques années : « La marque la plus générale par où je reconnais l'esprit nouveau, c'est cette opinion partout répandue, que la vérité a un caractère essentiellement relatif »[2].

Aux yeux des néo-criticistes, on peut tenir les propositions suivantes pour le résumé fidèle de toute philosophie : Nous ne connaissons qu'à l'aide de nos facultés, et celles-ci sont naturellement subjectives et relatives. Tant qu'il se borne à exprimer ce qu'il sent et ce qu'il pense, l'homme ne se trompe pas ; mais, s'il veut sortir de lui-même et discourir sur le monde extérieur, il abandonne la science pour objectiver les rêves de son imagination. L'ancienne philosophie croyait pouvoir lire dans l'intérieur des choses ; sous les phénomènes elle mettait la substance, sous les propriétés la nature ou l'essence, et derrière les effets la cause. Mais il n'y a ni substance, ni effets, ni causes. Pour l'homme positif et vraiment critique, il n'y a que des faits et des lois, c'est-à-dire

1. *Averroës et l'averrhoïsme*, préf., p. 6 et 7, 2e édit.
2. Caro, *L'idée de Dieu*, p. 10.

des mouvements et des groupes de mouvements.

Ému des conséquences de ces radicales erreurs, malheureusement si répandues chez nous, Léon XIII éleva la voix dans son *Encyclique au Clergé français* [1]. « Nous le disions dans notre Encyclique *Æterni Patris*, dont nous recommandons de nouveau la lecture attentive à vos séminaristes et à leurs maîtres, nous le disions, en nous appuyant sur l'autorité de saint Paul : C'est par les vaines subtilités de la mauvaise philosophie, « *per philosophiam et inanem fallaciam* »[2], que l'esprit des fidèles se laisse le plus souvent tromper, et que la pureté de la foi se corrompt parmi les hommes. Nous ajoutions, et les événements accomplis depuis vingt ans ont bien tristement confirmé les réflexions et les appréhensions que nous exprimions alors : « Si l'on fait attention aux conditions critiques du temps où nous vivons, si l'on embrasse par la pensée l'état des affaires tant publiques que privées, on découvrira sans peine que la cause des maux qui nous oppriment comme de ceux qui nous menacent consiste en ceci que des opinions erronées sur toutes choses, divines et humaines, des écoles des philosophes se sont peu à peu glissées dans tous les rangs de la société et sont arrivées à se faire accepter d'un grand nombre d'esprits ».

« Nous réprouvons de nouveau ces doctrines qui

1. 8 septembre 1899.
2. *Col.*, II, 8.

n'ont de la vraie philosophie que le nom, et qui, ébranlant la base même du savoir humain, conduisent logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion ».

Cependant, ce qui afflige le plus le Souverain Pontife, « c'est d'apprendre que depuis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au-delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical toutes les certitudes que la métaphysique traditionnelle, consacrée par l'autorité des plus vigoureux esprits, donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur. Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante [1], ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre pour la clarté des idées et pour celle du lan-

1. « Je ne suis pas de ceux qui nient les *infiltrations protestantes* dont il est de mode de se railler dans une certaine école qui sent apparemment où le bât la blesse ; il y a longtemps, pour ma part, que je les ai constatées chez plus d'un fidèle et même chez plus d'un prêtre. La conquête protestante n'est pas un vain mot ; elle nous menace, que dis-je, elle s'accomplit sous nos yeux, par la politique, par l'école et par le livre ». BAUDRILLART, *L'Eglise catholique, La Renaissance, Le Protestantisme*, IV.

gage. Nous savons, vénérables frères, à quel point vous partagez là-dessus nos justes préoccupations, et nous comptons que vous redoublerez de sollicitude et de vigilance pour écarter de l'enseignement de vos séminaires cette fallacieuse et dangereuse philosophie, mettant plus que jamais en honneur les méthodes que Nous recommandions dans notre Encyclique précitée du 4 août 1879 ».

La leçon si grave et si forte de Léon XIII n'a, hélas ! ni arrêté, ni ralenti le mouvement subjectiviste et relativiste, « d'importation étrangère et d'origine protestante ». Peut-être même ce funeste mouvement s'est-il étendu davantage. De la spéculation philosophique on l'a vu passer à l'histoire, de l'histoire à l'exégèse, de l'exégèse à la théologie, de la théologie au dogme. Et l'on a publié des livres qui prétendaient s'appuyer sur l'histoire, sur l'histoire seule, et qui s'appuyaient en réalité sur le relativisme de Kant et sur l'évolutionnisme de Spencer, pour aboutir à un système de philosophie religieuse où l'inspiration des Livres Saints s'évaporait et où l'Église était pressée d'adapter le dogme aux exigences de la philosophie et de la science modernes.

Comme son illustre prédécesseur, Pie X a élevé la voix pour condamner le criticisme rationaliste et indiquer la meilleure manière de le combattre. « La négation gratuite du surnaturel, qui est le propre de la science faussement appelée [1], devient le postulat

1. I^a Tim. vi, 20.

d'une critique historique pareillement fausse. Toutes les vérités qui touchent d'une manière quelconque à l'ordre surnaturel, sont rayées sans examen de l'histoire. Ainsi en est-il de la divinité de Jésus-Christ, de son incarnation par l'opération du Saint-Esprit, de sa résurrection par sa propre puissance, et enfin de tous les autres articles de notre croyance. Une fois entré dans cette voie fausse, la science critique n'est plus arrêtée par aucune règle. Tout ce qui ne lui plaît pas ou ne cadre pas avec ses systèmes, est retranché sans façon des livres saints Car l'ordre surnaturel étant supprimé, on est obligé de bâtir sur des bases toutes différentes l'histoire des origines de l'Eglise, et pour cela, les artisans de nouveautés torturent les textes à leur guise, les contraignant à dire, non point ce qu'ont pensé les auteurs, mais ce qu'ils veulent eux-mêmes...

« Il en est d'autres qui, constants dans leur foi, s'irritent contre la critique, la considérant comme une démolisseuse, alors que cette science, par elle-même, n'est pas coupable, et que, légitimement employée, elle conduit à de très heureuses découvertes. Ni les uns ni les autres ne font attention au mauvais point de départ, qui est la fausse science, d'où l'on est conduit forcément à de fausses conclusions. Il est inévitable, en effet, qu'un faux principe de philosophie corrompe tout » [1].

1. Encycl. *Jucanda sane*, 4 mars 1904.

Après quoi, le Souverain Pontife indique très opportunément la tactique à suivre par la défense : « Ces erreurs ne pourront jamais être suffisamment réfutées qu'en changeant les positions, c'est-à-dire en amenant les errants du terrain de leur critique, où ils se croient forts, sur le terrain de la vraie philosophie, dont l'abandon a produit leurs erreurs ».

Et donc, dans les pages qui vont suivre, nous ne nous « irriterons pas contre la critique, la considérant comme une démolisseuse », et nous n'oublierons pas que, « légitimement employée, elle conduit à de très heureuses découvertes ». Mais « nous changerons les positions » et laissant le terrain de la critique, « sur lequel nos adversaires se croient forts » et où ils ont d'ailleurs, rencontré des rivaux dignes d'eux, nous nous placerons « sur le terrain de la vraie philosophie, dont l'abandon a produit leurs erreurs ».

Pour atteindre ce but, il nous faudra établir les fondements de la connaissance et de la croyance et répondre aux objections du néo-criticisme. Nous serons ainsi amenés à discuter les principaux problèmes philosophiques et théologiques à la double lumière de la raison et de la foi et au point de vue des besoins de la pensée contemporaine.

PREMIÈRE PARTIE

LES

FONDEMENTS DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

Le problème de la certitude.

§ I. — *La certitude et le sens commun.*

La certitude n'est pas un problème pour le sens commun. L'homme de tous les temps et de tous les pays croit à la vérité. Il estime qu'on peut l'atteindre. Il l'aime passionnément et se met à sa poursuite avec une infatigable ardeur. La vérité est comme le pain quotidien de l'âme.

L'homme sait d'une foi non moins certaine qu'il ne lui appartient pas de la créer ni de la tirer toute faite de son cerveau, mais qu'il doit sortir de lui-même afin de l'acquérir par la contemplation de la réalité. Voilà pourquoi il promène ses regards autour de lui, porte sa vue aussi loin qu'elle peut s'étendre, écoute avec attention tous les bruits, tous les échos qui frappent son oreille et entasse avec avidité dans sa mémoire tout un trésor d'impressions et d'images.

Après avoir *observé* la nature, il en cherche l'*interprétation*. Pour cette tâche, la *raison* vient

en aide aux sens, car elle aussi brûle d'être mise en contact avec son objet. Qu'elle s'abandonne donc à l'impulsion qui l'entraîne, qu'elle compare entre eux les faits sans nombre amassés par les sens, qu'elle en remarque l'enchaînement et les rapports, et qu'à la suite de ce travail elle fasse jaillir une idée, un principe, c'est-à-dire une *source* de lumière. En effet, un rapide regard jeté sur le monde extérieur suggère à l'esprit le moins exercé la notion d'une constance, d'une régularité, d'un ordre visible existant au sein du mouvement qui agite toutes choses. Et la vue de cet ordre merveilleux élève naturellement leur pensée jusqu'à l'Ordonnateur suprême.

Voilà autant d'idées générales que la raison même vulgaire obtient presque sans effort.

La première vue de l'homme est donc pour le dehors, pour le monde matériel qui l'attire et le frappe. Puis, après être sorti de lui-même, il éprouve le besoin de s'interroger à son tour et de s'examiner à fond. Ici commence l'œuvre de la *conscience* et de la *réflexion*. Grâce aux secours qu'elles vont désormais lui prêter, il n'aura pas de peine à se sentir imparfait, borné dans ses vues, faible devant ses passions, irrésolu et mobile dans ses desseins : il aura bientôt reconnu que les jours de son pèlerinage ici-bas sont comptés et que le temps lui est mesuré avec parcimonie. Sa course est commencée ; bientôt il en verra le terme. Où va-t-il donc ? Et quel est ce grand mystère ? Quand il fait le bien, qu'il résiste à la violence de ses penchants, qu'il

souffre pour le devoir et l'honneur, n'a-t-il pas droit à quelque récompense ? Et le mal, le mal qui triomphe insolemment et demeure si souvent impuni, n'en verra-t-il pas la défaite absolue et définitive ?

Ainsi pense, ainsi raisonne le genre humain. On ne réussira jamais à lui enlever sa croyance à un certain nombre d'idées *primitives* et *absolues*, telles par exemple que l'existence des choses extérieures et d'une cause première qui gouverne le monde. Il a une foi vive et inébranlable à la légimité de sa raison ; il est assuré qu'il est libre, qu'il a des devoirs à remplir, que la vertu et le vice sont séparés par une barrière infranchissable et, enfin, qu'après cette vie il y en aura une autre, heureuse pour les bons et malheureuse pour les méchants.

Quoi qu'on en dise, le genre humain se croit donc en possession d'un grand nombre de vérités auxquelles il attache une importance souveraine, et dont la négation lui semble folie. C'est ce fond de croyances fixes et placées en dehors de la controverse qui permet aux hommes de tous les pays de s'entendre entre eux sur beaucoup de points et qui constitue proprement l'apanage direct du *sens commun*.

Fénelon en a défini le caractère et démontré la force avec autant de justesse que d'éloquence : « Qu'est-ce que le sens commun ? N'est-ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses ? Ce sens commun qui est toujours et partout le même, qui prévient

tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un doute, ce sens qui est celui de tout homme, qui n'attend que d'être consulté, mais qui se montre du premier coup d'œil et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis contredire et suivant lesquelles je décide de tout, en sorte que je ris au lieu de répondre toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent » [1].

Nous voilà donc en présence de ce « témoignage de la *nature* », dont parle Tertullien, « témoignage d'autant plus divin qu'il est plus naturel... Tout ce qu'enseigne la nature, et tout ce qu'apprend l'âme à son école, tout cela vient de Dieu, auteur et maître de la nature » [2].

Pour avoir le droit de s'inscrire en faux contre la croyance du genre humain, il faudrait établir ou qu'elle n'est point *unanime*, ou bien qu'elle procède d'un *instinct* irrationnel, d'une crédulité irréfléchie et aveugle. Mais l'une et l'autre de ces démonstrations est impossible.

1. *Exist. et attributs de Dieu*, 2[e] part. ch. 2. n. 33. — Edit. Chaix.

2. *Apologet. De testim. animæ*. c. 5.

Cicéron avait dit dans le même sens : « *Omni in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.* » *Tuscul.* I, 13. — Voir encore Sénèque, *Epist.* 117.

Sans doute on remarque des divergences et parfois même des contradictions dans les doctrines comme dans les mœurs et les institutions des races diverses. Mais l'objection qu'on en pourrait tirer, loin d'ébranler notre thèse, sert plutôt, nous semble-t-il, à lui donner une nouvelle force. Car si le désaccord des peuples prouve contre l'autorité de leur témoignage, leur accord doit prouver en sa faveur. Faibles quand ils se séparent, ils deviennent forts quand ils s'unissent.

S'ils se divisent sur un assez grand nombre de points relatifs au dogme ou à la morale, cette opposition peut tenir à la différence des temps, des lieux, de l'éducation et des intérêts. Dans ce cas ce n'est plus la nature qui parle en eux ; leur opinion se fonde sur des préjugés particuliers, sur des considérations toutes personnelles et, comme telles, très variables. — Ajoutez que cette division se manifeste seulement en des problèmes d'une importance secondaire, qu'elle respecte les premiers principes et se garde bien de porter atteinte aux fondements de la pensée. Et si, malgré tant de points sur lesquels l'union n'a pu se faire, tous les peuples s'entendent encore au sujet des vérités qui servent de base à la vie physique, intellectuelle et morale, il faut reconnaître dans cette unanimité la preuve manifeste que la raison humaine conserve dans tous les lieux et dans tous les temps la plus admirable unité, et que tout en usant des langues les plus variées, elle n'en exprime pas

moins des vérités et des sentiments identiques[1].

Soutenir avec certains écrivains de l'école moderne que le témoignage populaire doit être rejeté, parce qu'il n'a d'autre fondement qu'un *instinct* inconscient, c'est se mettre en contradiction avec l'expérience. Sans doute la certitude du sens commun n'est pas absolument la même que la certitude du philosophe ; pourquoi en serait-elle moins légitime ? L'homme du peuple ignore les procédés employés par le savant, il pratique peu aisément l'analyse et la synthèse ; les déductions syllogistiques lui sont à peu près inconnues ; mais il pense, il juge, il raisonne à propos. Demandez-lui pourquoi il admet ceci et rejette cela, en vertu de quel motif il demeure convaincu qu'il y a dans le monde des corps et des esprits, des effets, des causes, un ordre qui régit tout et qui n'est pas le fruit du hasard, il vous répondra : je le vois, je le comprends, ne le voyez-vous pas, ne le comprenez-vous pas comme moi ? Peut-on émettre un doute sur des vérités si éclatantes ? Les savants sont vraiment étranges dans leurs questions !...

Au surplus, pourquoi vouloir condamner le genre humain tout entier à l'erreur ou à une ignorance éternelle en des matières importantes qui tombent sous le sens, ou qu'à tout prendre un raisonnement facile peut atteindre ? Ne soyons pas si sévères. L'homme du peuple n'a-t-il pas les

1. « *Omnium gentium unus homo nomen est, una anima ;* « *propria cuique genti lingua, sed loquelæ materia communis* ». TERTULL. *De testim. animæ*. c. 6.

mêmes facultés, les mêmes organes, la même intelligence que le savant ? Ne suffit-il pas d'avoir des yeux pour voir qu'il y a des corps à nos côtés ? des oreilles pour entendre la parole de nos semblables ? un esprit, même borné, pour comprendre que le plus ne saurait sortir du moins, ni l'ordre du chaos ? Le cri de la nature n'est-il pas une preuve aussi convaincante qu'un syllogisme ? Et l'évidence intuitive aurait-elle moins de prix que celle qu'on obtient à force de travail et de recherches ? Je ne sais de qui est la réflexion : « Il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que personne, c'est tout le monde » [1].

Toutefois, il ne faut rien exagérer. Le simple bon sens ne donne pas, ne peut pas donner la raison dernière des choses. Il les voit d'une manière confuse, et trop souvent superficielle et approximative. Son regard n'a point assez de pénétration pour aller au fond des vérités, assez

1. M. Caro montre fort bien l'*origine* et la *valeur* de cette « grande tradition de l'humanité pensante, formée successivement des instincts les plus nobles de notre nature, de ce qu'il y a de plus pur et de plus exquis dans les croyances religieuses, de ce qu'il y a de plus simple et de plus élevé dans les spéculations philosophiques. Ainsi s'est composé ce milieu immatériel, cette atmosphère idéale, qui enveloppe et pénètre nos intelligences, et dans laquelle chacune de nos âmes vit, respire et se meut... Là s'alimente et s'entretient le spiritualisme naturel de l'humanité... Voilà ce que l'on peut appeler la métaphysique éternelle de l'humanité, qu'une force invincible conserve dans le monde, malgré les efforts tentés en tout sens pour l'obscurcir ou la détruire, malgré l'ironie délicate de la critique, malgré les fortunes diverses ou la chute des systèmes philosophiques ». *Problèmes de morale sociale*, ch. II, n. 2.

de netteté pour distinguer ce qui est vague ou multiple, assez de finesse pour saisir les nuances, assez d'étendue pour découvrir toutes les suites d'un principe. La connaissance vulgaire a encore besoin d'être complétée, agrandie, parfois même rectifiée, surtout dans les points où elle juge trop vite et qui ne sont pas de sa compétence ordinaire. C'est le rôle de la science et de la philosophie de dire ce que le sens commun ne dit pas, de dévoiler ce qui lui échappe, d'expliquer les causes qu'il ne perçoit que d'une manière implicite et indéterminée.

§ II. — *La certitude et la critique.*

Si la certitude n'est pas un problème pour le sens commun, elle en est devenue un pour la critique. Charles Renouvier, qui fut pendant près d'un demi-siècle le porte-drapeau du criticisme français, a exprimé sa pensée dans une phrase bien connue : « Il n'y a pas de certitude, il n'y a que des gens certains ». Que la certitude se présente d'abord comme « un état d'âme », nous l'accordons bien volontiers aux criticistes. Ne disons-nous pas couramment : Je *suis* certain ? Mais ne disons-nous pas aussi couramment et avec autant d'assurance : Cela *est* certain ?

La certitude n'est donc pas un phénomène purement subjectif, elle est une *connaissance*. Or il n'y a pas de connaissance sans objet connu.

Cela nous ramène à Bossuet et à saint Thomas. Bossuet s'exprime en ces termes : « On peut bien quelquefois ne pas entendre ce qui est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas »[1]. Pour saint Thomas, dont la pensée recherche toujours les formules les plus précises, « la certitude *est proprement une adhésion ferme de la faculté cognitive à l'objet qui lui convient.* Car la connaissance est certaine quand elle ne s'écarte en rien de la réalité et qu'elle juge des choses suivant ce qu'elles sont en effet [2].

Nous voilà bien loin du criticisme qui ne voit dans la certitude qu'une affection du sujet pensant.

Demandons-nous maintenant si les savants sont avec Renouvier ou avec saint Thomas. Le subjectivisme n'a aucune prise sur les vrais savants. Ce n'est point dans leur esprit qu'ils cherchent les lois de l'univers ; ils sortent d'eux-mêmes, ils interrogent la nature, font des enquêtes, multiplient les expériences. Quelle bonne fortune si au prix de tous ces efforts ils peuvent dire un jour : j'ai trouvé, εὕρηκα ! — Vaines recherches ! Les expériences ont trompé tous les calculs, les inductions ont été prises en défaut, les hypothèses se sont écroulées. — N'importe ! La vérité ne saurait être douteuse ; il faudra la chercher par des voies nouvelles et la forcer

1. *Conn. de Dieu et de soi-même*, I, 6.

2. « Cognitionis certitudo est quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est ». *De Verit.*, VI, a. 3.

de livrer son secret. Rappelez-vous les travaux de Spallanzani, les luttes mémorables de Pouchet et de Pasteur, au sujet de la génération spontanée.

Ce n'est pas seulement la vérité pratique et utilitaire qui excite et soutient les ardentes recherches. Les sciences spéculatives les plus abstraites et les plus désintéressées attirent en leurs sanctuaires de nombreux adorateurs. Bien mieux, s'il faut en croire Aristote et saint Thomas, qui ont sans doute quelque droit pour parler au nom de la science, c'est la connaissance spéculative qui procure les plus nobles et les plus douces jouissances [1].

Aux époques de désarroi intellectuel ou d'hypercritique, on voit bien çà et là des hommes qui déclarent ne plus croire à rien et qui tiennent l'indifférentisme pour le seul parti digne du sage, « *nihil admirari* », mais ils demeurent isolés dans la masse des croyants et leur conduite ordinaire fait assez voir que leur scepticisme est plus superficiel qu'ils ne pensent.

La certitude est donc une vérité, en même temps qu'une loi générale et constante.

Mais peut-elle se justifier *rationnellement* et *directement* aux yeux d'une saine critique ?

On rapporte que Zénon ayant, à grand renfort

1. « Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici... quia contemplatio maxime quæritur propter seipsam, actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem ». (S. Th., 1ª 2ªᵉ, q. III, a. 5, c. et *ibid.* a. 2, ad 4.

d'arguments, établi l'impossibilité absolue du mouvement, Antisthène, pour toute réponse, se mit à marcher sous les yeux du philosophe surpris. Par des arguments également *aprioristiques,* Kant s'est appliqué à démontrer l'impuissance radicale de l'esprit humain à saisir la vérité objective. Contre Kant et les néo-criticistes ayons recours au procédé d'Antisthène et voyons — sans parti pris — si la raison marche et comment.

Saint Thomas a émis sur ce sujet une idée aussi lumineuse que profonde. Il observe que l'animal a des sensations comme l'homme et que pourtant il n'a pas de certitude parce que, ne pouvant soumettre ses sensations au contrôle de la réflexion, il ne peut s'assurer si elles représentent exactement leur objet. Grâce à la raison, l'homme est en possession de ce précieux instrument « judicatoire » qu'est la réflexion ; et grâce à la réflexion, il soumet à une enquête ses adhésions ou certitudes « spontanées », il constate si elles se sont effectuées normalement et si elles s'harmonisent avec leur objet [1]. Or le premier résultat du retour de la raison sur ses actes et sur elle-même, est de lui montrer que parmi ses certitudes il en est qui sont *immédiates* et qui s'affirment spontanément dès que la faculté cognitive se trouve face à face avec son objet. Une même chose ne peut être et ne pas être en même temps, le tout est plus grand

1. *De Verit.*, q. 1, a. 1.

que chacune de ses parties, deux et deux font quatre, ces propositions et plusieurs autres du même genre se présentent avec la clarté d'une si parfaite évidence qu'immédiatement et irrésistiblement elles entraînent l'adhésion de l'esprit. Aussi les tient-on pour autant de vérités primitives ou d'axiomes.

Si de l'ordre *idéal* nous entrons dans le domaine des *réalités*, nous trouvons de même nombre de jugements qui s'imposent par leur propre clarté. Je dis : Cela est, il fait jour, il fait nuit, il y a autour de moi des êtres qui me ressemblent, etc... avec autant d'assurance que je dis : Ce qui est est, le tout est plus grand que chacune de ses parties, deux et deux font quatre.

Kant nous oppose que la raison adhère à ces divers jugements en vertu d'une disposition purement subjective et que les objets n'y sont pour rien, ou que, du moins, nous n'avons aucun moyen de savoir s'ils y sont pour quelque chose.

Mais on peut répondre à Kant et aux néokantistes qu'une pareille assertion a contre elle le témoignage le plus net de la conscience. Quand je dis : deux et deux font quatre, ma conscience m'atteste que je perçois un rapport d'identité entre le sujet $2+2$ et l'attribut 4, et que c'est ce rapport d'identité entre le sujet et l'attribut, qui distinctement et immédiatement saisi par moi, est la cause *objective* et déterminante de mon adhésion.

Semblablement, quand je dis : Il fait jour, il fait nuit, il y a autour de moi des êtres qui parlent et agissent comme moi, je sens fort bien que je ne cède ni à un mouvement impulsif ni à des impressions subjectives, mais que tout cela est en dehors de moi, indépendant de moi, et que tout cela est aussi certain, aussi évident qu'un axiome.

Autre fait d'observation psychologique. A l'égard d'une même proposition il m'arrive souvent de passer par trois états successifs fort différents : le *doute*, l'*opinion*, la *certitude*. Je doute d'abord, puis je penche pour l'affirmative ou pour la négative, enfin je prends nettement parti pour ou contre. Rien de plus naturel dans la théorie de l'évidence objective, cause déterminante de nos adhésions : faute d'observation ou d'étude, l'objet peut n'avoir pour moi que des obscurités ; après quelques réflexions sur son contenu, je commence à y découvrir un peu de lumière mais pas assez pour me décider ; un nouvel examen dissipe les dernières ombres et fait resplendir la vérité. Mais tout cela est inexplicable dans l'opinion criticiste qui ne voit dans nos certitudes qu'un produit du sujet pensant, n'ayant point à compter avec la réalité objective.

Nous n'avons encore examiné que le cas le plus simple : le cas de la certitude établie sur l'évidence immédiate.

Mais il arrive souvent que la raison se trouve en présence d'énoncés que n'éclaire point l'évi-

dence intuitive. Comment alors découvrir la lumière? A l'aide du *raisonnement* qui du connu s'élance à la découverte de l'inconnu. Dieu ne tombe pas sous les sens et son *idée* n'implique pas l'existence. Mais voici le monde exposé à tous les regards, avec son ordre admirable et ses lois constantes. Voltaire, qui était peu crédule mais qui avait du bon sens à ses heures, y a vu une preuve convaincante en faveur de la cause première :

> L'univers m'embarrasse ; et je ne puis songer
> Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.

L'homme est donc en mesure de découvrir la vérité, et la certitude *spontanée* se justifie pleinement au tribunal de la *réflexion* et par là même au tribunal de la critique. De qui est cette pensée : « La science n'est que la nature reconnue » ?

On prétend qu'il est impossible de justifier la certitude sans tomber dans un cercle vicieux ou sans remonter jusqu'à l'infini. Il y aurait cercle vicieux si l'on tentait de démontrer l'aptitude de la raison à découvrir le vrai. Mais qu'avons-nous besoin de démonstration, ayant en main le flambeau de l'évidence?

Contestera-t-on que l'évidence soit l'indice infaillible du vrai? Mais l'évidence n'est-elle pas, par définition, la splendeur de l'être? Et ce qui n'a aucune réalité actuelle ou idéale pourrait-il resplendir aux sens ou à la raison?

Nos facultés nous trompent quand elles sont

atteintes de quelque maladie, ou qu'on ne les applique pas à leur objet propre, ou que la passion obscurcit leur vue, ou qu'un obstacle s'interpose entre elles et leur objet, ou qu'une préoccupation accidentelle fait dévier leurs efforts. Mais il n'est aucun de ces défauts que la réflexion ne puisse prévenir ou corriger.

Courte et faillible, la raison humaine peut se tromper dans ses raisonnements quand la suite en est longue et que le fil de l'évidence a chance de se rompre. Il faut alors cheminer lentement, redoubler d'attention, ne laisser passer aucune idée qui ne s'enchaîne avec l'idée précédente. Dans les matières où n'entre aucune complication et où les passions n'ont point accès, une vigilance ordinaire suffit à prévenir les faux mouvements. Quant aux certitudes qui reposent sur l'évidence immédiate, elles excluent jusqu'à l'apparence de l'erreur.

§ III. — *Dogmatisme intellectuel et dogmatisme moral.*

I. — Nous avons pris parti pour le dogmatisme, et pour le dogmatisme intellectuel, ayant trouvé dans la certitude une connaissance et à la base de toute connaissance une évidence plus ou moins parfaite. Mais il importe de dissiper au plus tôt les préventions des modernes « anti-intellectualistes » et de montrer que, bien comprise, la théorie traditionnelle n'exagère ni le dogmatisme ni l'intellectualisme.

Il s'en faut bien que l'évidence soit à nos yeux ce qu'elle est aux yeux de certains philosophes, rigide et uniforme, une et indivisible, aveuglante et fatale. Comme la vérité, l'évidence est multiple, graduée, nuancée, adaptée aux objets, aux facultés cognitives et aux divers modes de la connaissance.

A bien prendre les choses, on peut dire que toute vérité possède en soi une certaine évidence. Considérée objectivement, la vérité est-elle autre chose que l'être? Et tout être n'est-il pas capable d'agir et de se manifester?

Sans doute il y a bien des vérités qui ne sont point évidentes pour nous; apparemment quelques-unes d'entre elles se révèleront un jour, mais plusieurs garderont jusqu'à la fin leur secret et leur mystère. Mais cela concerne le sujet connaissant, et non point la vérité objective; celle-ci garde tout son être et avec son être sa puissance de rayonnement.

Voyez aussi par combien de voies on peut accéder à l'évidence. L'intelligence nous présente quelqu'une de ces vérités primordiales qu'on nomme axiomes : c'est de l'évidence. — Le regard aperçoit au loin des horizons magnifiques : c'est de l'évidence. — La conscience m'atteste que je pense et que je veux : c'est de l'évidence. — La mémoire me rappelle que je pris hier telle ou telle détermination : c'est de l'évidence. — L'induction, par des expériences et des généralisations progressives, me conduit du particulier à l'universel : c'est de

l'évidence. — Le syllogisme, au contraire, à la lumière de l'universel et au prix d'une suite plus ou moins longue de raisonnements, tire plusieurs conséquences particulières, rigoureusement enchaînées : c'est de l'évidence.

— Le consentement des peuples, le témoignage oral, la tradition et l'histoire, la révélation et la foi elle-même, c'est encore de l'évidence, sous une forme nouvelle et appropriée. Je n'ai vu ni Jérusalem ni Rome, mais il y a des voyageurs qui ont vu ces villes ; ils m'en ont fait la description et je puis dire que je les vois par leurs yeux. — Il a plu à Dieu de nous révéler plusieurs vérités salutaires : ces vérités supérieures, la raison humaine ne les comprend pas, ou ne les comprend que très imparfaitement, mais l'intelligence divine les contemple dans une pleine lumière et l'homme s'appuie à bon droit sur la vision de Dieu. — Nous ne sommes plus ici en contact immédiat et direct avec la vérité, mais nous sommes en présence d'un témoignage régulier, et nous voyons que ce témoignage émane d'une autorité incontestable et que la foi en cette autorité s'impose comme une évidence et comme un devoir. A défaut de l'évidence *interne* ou *scientifique*, nous avons l'évidence *externe* ou de *crédibilité*. Ce qui faisait dire à Lacordaire que l'homme n'est vraiment obligé de se soumettre « qu'à l'autorité de l'évidence, ou à l'évidence de l'autorité ».

Toute certitude humaine emporte donc avec elle une clarté suffisante.

Que cette clarté aille rarement sans quelques ombres, nous l'accordons bien volontiers. Mais où sont les « dogmatistes » qui ne conviennent que nos certitudes ne sont point adéquates à la réalité et que notre esprit n'est point la mesure des choses ?

Nous souscrivons encore et de grand cœur aux remarques de Bossuet sur la fameuse règle de Descartes « de ne rien admettre que ce qu'on perçoit fort clairement et fort distinctement ». « Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend parfaitement, on approuve, on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles qu'on renverserait tout en les niant » [1].

Il y a donc des nuances et des degrés dans l'évidence, même interne, comme il y en a dans la lumière, dans la vérité et dans l'être. A plus forte raison y en a-t-il dans la *probabilité,* qui laisse planer des doutes sérieux et ne permet pas de s'avancer au-delà de la simple opinion, mais qui rend néanmoins de si précieux services dans la direction de la vie [2], « où elle préside, pour ainsi parler, à toutes les délibérations ».

Avec toutes ces réserves, qui ne portent d'ailleurs aucune atteinte à ses principes, le dogmatisme intellectuel a chance de n'être pas trouvé excessif.

1. T. XXVI, p. 202.
2. BOSSUET, *Logique*, III, XXVII.

II. — Ajoutons que pour être « intellectuel » avant tout, il ne laisse pas d'être encore « moral » par certains côtés.

Il est bien vrai — et nous promettons de donner nos raisons — que nous n'attribuons la connaissance ni au sentiment ni à la volonté ; mais cela ne nous empêche nullement d'apprécier à sa juste valeur le concours des facultés affectives pour la découverte de plusieurs vérités importantes.

Il faut s'appliquer, ramasser ses forces et peiner, si l'on veut aller au fond des choses, surtout si les théorèmes se compliquent et si les raisonnements se multiplient. Alors il faut regarder pour voir, écouter pour entendre, et au besoin pousser l'effort jusqu'à la tension. Qui soutiendra la raison aux prises avec le travail, avec l'effort, avec la peine ? Qui l'empêchera de défaillir et de succomber à la double tentation de la paresse et du découragement ? Une grande force, une force opiniâtre, la volonté doublée au besoin de la passion.

Cependant, il reste une dernière tâche à remplir, et non la plus aisée ; vous connaissez enfin la vérité, c'est bien ; mais il faut la creuser, il faut entrer en elle et, réciproquement, la faire entrer au fond de votre être par une assimilation lente et complète. « Il faut, dit Maine de Biran, que les vérités s'incorporent à nous et nous pénètrent longtemps, comme la teinture s'imbibe peu à peu dans la laine qu'on veut teindre... Quand nous creusons dans la vérité pour la

pénétrer, elle creuse aussi en nous pour entrer dans la substance de notre âme. Alors seulement elle devient *pratique* et nous est comme une partie de nous-mêmes » [1].

Les observations qui précèdent acquièrent une nouvelle force, et le concours de la partie affective et volontaire de l'âme devient bien autrement nécessaire, s'il s'agit de vérités relatives à la « morale ». Celles-ci demandent de notre part une parfaite impartialité, beaucoup de désintéressement et une grande pureté de cœur. Bossuet a dit de la connaissance de Dieu ces mémorables paroles : « Autant nous sommes purs, autant pouvons-nous imaginer Dieu ; autant que nous nous le représentons, autant devons-nous l'aimer ; autant que nous l'aimons, autant ensuite nous l'entendons » [2].

Au sujet des choses divines et morales, Pascal a fait une remarque bonne à méditer et féconde en conséquences pratiques : « Dieu a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non de l'esprit dans le cœur... De là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant de les aimer ; les saints, au contraire, en parlant des choses divines, disent qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité » [3].

L'histoire des âmes a toujours jusqu'ici donné raison à la maxime des saints. Que de noms

1. *Journal intime*, 17 nov. 1820 et oct. 1823.
2. *Pensées chrétiennes et morales*, t. XV, édit. Lebel.
3. *Pensées*, De l'art de persuader.

viendraient d'eux-mêmes sous notre plume, s'il fallait citer tous ceux qui sont arrivés à la vérité par la charité ! Et d'un autre côté, qu'il est grand, non aux yeux des hommes, mais aux yeux de Dieu « qui sonde les reins et les cœurs », le nombre de ceux qui sont demeurés en dehors de la vérité, non pas faute d'esprit, mais faute de pureté et d'amour !

Il est un autre domaine, dans les jugements des hommes, où la volonté ne fait pas moins sentir son influence que dans les vérités de l'ordre moral : nous voulons parler des *opinions*, qui tiennent une si grande place dans nos connaissances. Plus ou moins tous les hommes ont des opinions, et qui ferait la liste de ce que chacun appelle ses connaissances, trouverait peut-être les jugements probables en plus grand nombre que les jugements certains.

Mais ce serait mal connaître les hommes que de supposer que la raison seule préside à leurs opinions. Il y entre plusieurs autres éléments, parmi lesquels la volonté et même la passion occupent un assez bon rang. Dans ces rencontres, dit saint Thomas, les motifs ne sont pas convaincants au point que l'esprit ne demeure libre de donner son assentiment ou de le refuser, tout au moins de suspendre son jugement, à cause de certaines raisons particulières. D'où il suit que l'adhésion reste effectivement en notre pouvoir et que la volonté peut la déterminer en faveur d'un parti [1].

1. S. TH. 2ª 2ªᵉ, q. XVII, a, 6. c.

III. — La volonté apporte bien son concours à l'intelligence dans la poursuite du vrai, mais c'est à l'intelligence qu'appartient proprement la certitude. Par là, le dogmatisme intellectuel se sépare nettement du dogmatisme moral.

Descartes, Kant et Renouvier peuvent être regardés comme les initiateurs de ce nouveau genre de dogmatisme. D'après Descartes, « par l'entendement on conçoit seulement les idées des choses ; mais assurer, douter, nier sont des façons différentes de vouloir »[1]. — Pour Kant la raison théorique n'a aucune valeur objective ; seule, la raison pratique atteint le vrai ; encore n'est-ce pas par une connaissance digne de ce nom, mais seulement par la *croyance*, c'est-à-dire par une certitude subjective sans évidence, où Dieu, l'âme immortelle et la liberté se présentent comme des *postulats* à la fois nécessaires et inexplicables. — Renouvier distingue « trois éléments dans la certitude : l'élément de la perception, sensible ou rationnelle, l'élément de la passion et l'élément de la volonté. L'homme par rapport à l'objet quelconque de sa pensée, est certain, s'il le comprend de toute l'étendue de son intelligence et se sent porté par un instinct puissant, animé d'une volonté immuable en l'affirmant et se complaît dans cette affirmation... Ces trois éléments sont indissolubles et partout présents »[2].

Combinez ensemble ces divers systèmes et,

1. *Médit. touchant la philos. 1re*. 4e médit., n. 10.
2. *Essais de critique générale*, 2e essai, t. 2, p. 136, 137, 153.

avec certains amendements reconnus nécessaires, vous aurez, dans ses grandes lignes, la théorie du dogmatisme « moral », présentement assez à la mode. Son fondateur est M. Maurice Blondel, dans un livre d'ailleurs remarquable et dont le titre seul contient un programme : *L'Action*. Le nouveau système compte en France un certain nombre de partisans, parmi lesquels on peut citer MM. Fonsegrive, Brunetière, l'abbé Laberthonnière et l'abbé Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*. Bien que séparés par des nuances, tous considèrent la raison spéculative comme trop faible et trop branlante pour porter l'édifice de nos certitudes. « Ni la science ni l'intelligence pure ne peuvent absolument comprendre le vrai... La science nous donne l'abstrait et non le concret. Or le concret seul est le vrai » [1]. — « Au moyen âge on était dogmatisant. J'appelle dogmatisant celui dont les raisons procèdent de la raison raisonnante... Ses raisons se réduisent ordinairement en formules ; généralement ces formules sont des tautologies » [2].

Cependant on veut bien nous rassurer. L'action et la vie, la volonté et le cœur nous rendront nos précieuses certitudes, dégagées de

1. Fonsegrive, *La Quinzaine*, 15 déc. 1903 : *L'exégèse de M. Loisy*.

2. Ch. Denis, *Annales de philos. chrét.*, déc. 1903. — Dans ce même N°, une *lettre de M. Brunetière* contient quelques idées analogues sur la raison spéculative. On trouve semblables théories dans les *Essais de philosophie religieuse*, par M. Laberthonnière.

toute compromission avec une métaphysique démodée, pleinement adaptées aux besoins et aux exigences de l'âme contemporaine. « La vérité est en fonction de la vie... Dans la raison, ce n'est pas l'intellect abstracteur, mais une autre sorte de puissance — que l'on appelle raison pratique, action, cœur, ou tout simplement raison — qui atteint jusqu'au réel et prend possession métaphysique de l'être »[1]. — « L'être et la vie ne sont pas pour nous dans ce qui est à penser, ni même à croire, mais dans ce qui est pratiqué. Il faut... placer ce point vital... non dans les objets qu'atteignent les sens... non dans les spéculations intellectuelles... mais dans l'action »[2]. Partant de l'action, M. Blondel passe à la conscience, de la conscience à l'intuition sensible et au monde extérieur, de l'action individuelle à l'action sociale, puis à la morale naturelle, règle universelle de l'action, puis à Dieu, puis au terme de la destinée humaine, et il conclut en montrant « le lien de la connaissance et de l'action dans l'être et la métaphysique ».

Ainsi présenté, le dogmatisme moral nous paraît prêter flanc à plusieurs objections de quelque importance.

Et d'abord, la raison spéculative atteint, quoi qu'on en dise, nombre de vérités où l'action, la volonté et le cœur n'ont aucune part. Que de vérités, en effet, auxquelles adhère la raison en

1. Fonsegrive, *La Quinzaine*, art. cit. p. 105.
2. Blondel, *L'Action*, conclus. p. 487.

vertu de son énergie naturelle, par une vue soudaine, et sans que la volonté ait à intervenir! Les premiers principes, les axiomes, ont-ils autre chose à faire, pour enlever l'adhésion de l'intelligence, que de se montrer à elle, et essayent-ils seulement de frapper à la porte de la volonté ? — De même et malgré l'affirmation contraire de Renouvier, j'ai beau m'interroger, descendre au fond de ma conscience, je me sens absolument libre de toute passion douce ou violente, quand j'affirme l'existence du monde extérieur, des vérités mathématiques, de plusieurs faits historiques sans importance, et, généralement, de toutes les vérités qui n'intéressent pas la morale [1].

Il est un autre ordre de vérités qui, non seulement n'offrent à la volonté aucun charme séducteur capable de ravir son suffrage, mais qui lui déplaisent et lui répugnent, et qu'elle s'efforce de repousser. Les démons croient et frémissent de rage, dit l'apôtre S. Jacques. Bien des hommes, sans avoir toute la malice des démons, tremblent comme eux devant la vérité connue. Le libertin croit à la vertu ; sa raison ne peut lui refuser son estime, mais son cœur corrompu la poursuit de

1. S. TH. 1a 2ae, q c. 17, a. 6. c. — Si ce qu'on vient de dire est exact, l'assertion suivante de M. FONSEGRIVE ne paraît guère d'accord avec l'analyse psychologique : « Nous ne pouvons plus dire que l'intelligence, à elle seule, constitue le jugement et l'affirmation. Nous savons que dans tout jugement il entre autre chose : des tendances, des émotions, des éléments de la volition ». *La Quinzaine*, 1er mars 1904 : *Le Kantisme et la pensée contemporaine.*

ses haines secrètes. Le pécheur, même le pécheur endurci et vieilli dans le crime, croit encore à la justice divine, mais il souhaiterait bien qu'elle ne fût pas. Au vrai, pour affirmer une chose il suffit de la connaître, et la connaissance, comme telle, n'implique aucun élément affectif ou passionnel. Et quand il arrive à la connaissance de s'accompagner d'émotion ou de volition, celle-ci est *consécutive*, non *constitutive*.

Ensuite, il y aurait lieu de distinguer exactement les facultés de l'âme et d'attribuer à chacune le rang qui lui convient. Certains néocritiques, plus ou moins imbus des principes kantiens, semblent faire deux puissances distinctes de la raison spéculative et de la raison pratique. Or, il n'y a là qu'une seule et même raison, sous deux noms différents ; car le vrai spéculatif et le vrai pratique appartiennent également à la catégorie de l'intelligible ; une seule et même puissance doit donc saisir et apprécier l'un et l'autre.

Au contraire, il y a une distinction réelle entre la raison pratique et la volonté ou le cœur. Les facultés se révèlent par leurs actes, et les actes se différencient par leurs objets. Or la raison pratique apprécie et discerne ; elle est donc une puissance cognitive, tandis que la volonté se range parmi les puissances affectives et se porte non vers le vrai, mais vers le bien[1].

1. Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin-juillet, 1904.

C'est bien elle qui « décide », mais ce n'est pas elle qui « juge », et cela doit s'entendre de tous les jugements sans distinction, même de ceux auxquels elle prête son concours et qui subissent son influence.

Enfin, est-il à propos de modifier l'ordre établi par la nature et de mettre la volonté avant la raison ? Sans la raison, non seulement la volonté ne pourrait accomplir son acte propre, elle serait encore impuissante à le commencer. Qu'est-elle, en effet ? L'amour du bien, le désir du bien. Or l'amour ne suppose-t-il pas la connaissance, et peut-on désirer ce qu'on ignore ? Mais il y a le bien sensible et le bien suprasensible ; lequel des deux convient-il de donner à la volonté ? Le second, c'est-à-dire le plus noble. Or la raison seule connaît le bien suprasensible ; seule donc elle pourra le présenter à la volonté et tenir le flambeau qui doit éclairer sa route. La seconde de ces facultés dépend donc essentiellement de la première qui lui fournit son objet.

Et comme la volonté est bonne de la bonté de cet objet, et que celui-ci relève entièrement de la raison, il s'en suit qu'en dernière analyse, la bonté de la volonté dépend de la raison [1]. De là vient cette répugnance invincible que nous avons de concevoir la volonté comme déraisonnable ou simplement arbitraire. Pourtant elle est déraisonnable quand elle va contre la raison, et arbi-

1. Cf. S. TH. 1ª 2ªᵉ, q. 19, a. 3, c.

traire quand elle agit sans motif suffisant : ce qui est encore une manière d'être déraisonnable.

Il découle de là une autre conséquence qui mérite d'être recueillie avec le plus grand soin : c'est que la raison est la *règle* même ou la *mesure* de la volonté. En effet, cette dernière ne peut jamais aller contre la raison ou sans son appui ; nous la trouvons d'autant plus juste et plus droite qu'elle se soumet plus fidèlement, plus aveuglément à toutes ses décisions. La volonté, n'ayant point sa lumière en elle-même, doit s'éclairer au flambeau de l'intelligence, sous peine de se voir réduite aux ténèbres de l'ignorance ou ravalée à la passion, qui n'a d'autre règle que la connaissance sensible.

Pour la volonté, elle est « conçue », en quelque sorte, et « enfantée » par la raison, elle s'élève ou s'abaisse avec elle. Donnez-moi une intelligence accomplie et une volonté qui lui soit soumise, vous aurez trouvé la volonté idéale. Voilà pourquoi le Docteur Angélique, ayant à définir la vertu morale, décide « qu'elle n'est pas autre chose qu'une certaine participation de la droite raison dans la partie appétitive « *quædam participatio rationis rectæ in parte appetitiva* »[1].

Ne dites point que c'est là déroger à la dignité de la volonté humaine. C'est, au contraire, la sauvegarder, la relever, l'exalter, car c'est la

1. QQ. *disp. de Verit.* q. 1, a. 2, c.

placer en pleine lumière. « Vous partez pour un lointain voyage, la mer est orageuse : choisissez un bon pilote ». La vie humaine est ce voyage au long cours, rempli de traverses et de tempêtes. Or « la volonté n'est pas le pilote, elle est le gouvernail. Le pilote, c'est la raison. N'accusez que le pilote des oscillations du navire et de sa marche déréglée. Le secret des caractères énergiques, c'est l'énergie des convictions. Là où les principes ne commandent plus, la volonté tourne au gré de l'intérêt » [1].

Pour conclure, nous voyons bien ce que nos certitudes auraient à perdre avec le dogmatisme moral, mais nous cherchons vainement ce qu'elles auraient à gagner. La nouvelle théorie ne tend à rien moins qu'à faire de la vérité quelque chose de relatif, de subjectif et d'arbitraire, à lui ôter son caractère universel, absolu, immuable. En effet, quoi de plus arbitraire et de plus relatif que la volonté ? Et quoi de plus subjectif, de plus mobile que le sentiment ? Que deviennent les principes fondamentaux de tout le savoir humain, si on les appuie sur une base aussi fragile ? Professer une telle doctrine, ce n'est point fortifier la certitude, comme quelques-uns semblent le croire, c'est au contraire tendre la main au scepticisme objectif. Lui aussi, il admet la certitude, mais une certitude sans caractère absolu, que chacun fait à sa mesure, que personne n'a le droit d'imposer aux autres.

1. Caro, *Etudes morales sur le temps présent*, 1e étude, n° 3

C'est peut-être ainsi que la nouvelle école se représente la certitude et la vérité, tout au moins la certitude et la vérité scientifique, relative et changeante, évolutive et conditionnelle. « La vérité suit les lois de la vie, elle évolue, elle se développe, et quelques-uns mêmes ajoutent : elle change »[1].

Pour nous, « la vérité ne suit pas les lois de la vie », parce qu'elle n'est pas « en fonction de la vie », mais de la pensée, et que l'unique loi de la pensée est de se conformer à son objet qui est l'être. « Le vrai, c'est ce qui est »[2].

Quant à ceux qui disent que « la vérité change » ils ne l'entendent pas seulement des vérités spéculatives ou scientifiques, mais encore des vérités morales et religieuses, celles-ci aussi bien que celles-là devant suivre « les lois de la vie ». Tant il est vrai qu'à ébranler la raison spéculative on risque fort d'ébranler du même coup la raison pratique, celle-ci n'ayant droit à aucun privilège, et se trouvant dans les mêmes conditions de validité ou d'invalidité que celle-là.

1. Fonsegrive, n° précité de la *Quinzaine*.
2. Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, c. 1, § 16.

CHAPITRE II

La connaissance sensible.

§ 1. — *Caractère et rôle de la sensation.*

La connaissance est *représentative* et c'est là ce qui la distingue essentiellement des phénomènes affectifs. Ceux-ci, en effet, se passent tout entiers à l'intérieur du sujet et n'ont d'autre résultat que de déterminer en lui une modification nouvelle.

Un autre caractère de la connaissance, c'est l'*activité* ; on ne peut se représenter quoi que ce soit sans agir. Voir, entendre, comprendre, sont des actes aussi réels que digérer, vouloir, marcher. Une métaphore des plus expressives est couramment employée pour désigner certains phénomènes cognitifs : on dit qu'on *saisit*, qu'on saisit bien, pour dire qu'on comprend, qu'on comprend parfaitement.

Mais, comme plusieurs autres actes, la connaissance se présente tour à tour sous la forme *directe* ou *spontanée*, et sous la forme *consciente* ou *réfléchie*.

Nul doute que la pensée ne soit un phénomène actif et cognitif. Mais en va-t-il de même de la sensation ? Les criticistes ne voient en elle qu'un état d'âme, qu'une impression, et ils accordent à la raison le monopole de la connaissance. — Avec Aristote, l'Ecole met la sensation au nombre des phénomènes actifs, et la tient pour une vraie connaissance, pour la première en même temps que la moins parfaite de nos connaissances.

Bossuet formule en ces termes l'opinion de l'Ecole : « Nous pouvons définir la sensation, la première perception qui se fait en notre âme, à la présence des corps que nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes des sens »[1].

Consultons là-dessus l'expérience. Voici les animaux, dépourvus, comme on sait, de toute raison ; ne révèlent-ils pas des facultés cognitives nombreuses, variées et développées ? Le chien ne connaît-il pas son maître, l'oiseau son nid, l'agneau sa mère ?

Comme nous le disions tout à l'heure, voir et entendre sont des actes ; et ce sont des actes cognitifs puisqu'ils nous représentent des couleurs et des sons.

Mais cette connaissance n'a rien d'immatériel, car elle s'arrête aux qualités physiques des corps. Il faut donc l'attribuer à une faculté proportionnée à son objet, et du même ordre que

1. *Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. I, art. 1.

lui, c'est-à-dire à une faculté organique, et non pas à l'intelligence qui, n'ayant point d'organes, ne saurait recevoir l'action des corps.

Ne dites pas que l'organe se borne ici à la fonction de cause « occasionnelle » et qu'il est une simple condition *sine qua non*. Il joue un rôle immédiat et effectif ; c'est *en* lui et *par* lui que l'âme sent, saisit son objet et le saisit dans une image sensible qui en représente la forme et les qualités physiques [1]. C'est une belle pensée de saint Thomas, « que nous aimons les sens non seulement pour les services qu'ils nous rendent, mais encore pour eux-mêmes et pour les connaissances qu'ils nous procurent » [2]. Qui ne sait combien nous sont chères les images fournies par la vue et l'ouïe ?

La connaissance sensible permet à l'animal et à l'homme de découvrir ce qui est nécessaire à la vie et de se mettre en garde contre tout ce qui pourrait être nuisible. Mais chez l'homme, elle est encore appelée à prêter son concours aux nobles exercices de la pensée. La raison est trop faible pour se suffire à elle-même ; il faut que les sens préparent ses opérations. Voilà pourquoi l'homme est si riche des dons de la sensibilité et possède un organisme si merveilleux de variété, de proportion et de délicatesse [3].

1. « Sensus communis est animæ et corpori ; sentire enim convenit animæ per corpus » (*De sensu et sensato*, lect. 1a.

2. *In I Metaph.*

3. Cf. S. Th. 1a, q. 76, a. 5, c. ; — 2a 2ae, q. 167, a. 2, c., *in Iam Cor.* c. 12, lect. 3a, v. 16 et 17.

— Pour apprécier l'importance de la contribution des sens dans l'ordre intellectuel et social, il suffit de considérer ce que lui doivent l'éducation et l'enseignement, les lettres et les sciences, les arts et la poésie.

N'abaissons donc pas la sensibilité de peur d'abaisser du même coup les facultés supérieures qui reçoivent d'elle leurs indispensables approvisionnements. Les sceptiques sont dans leur rôle en livrant de violents assauts à cette première forteresse du dogmatisme ; ce qui est fait pour surprendre, c'est qu'il se rencontre des dogmatistes assez peu clairvoyants pour conniver en faisant des concessions sinon des avances à l'idéalisme.

On s'est plu à relever les défaillances et les erreurs des sens ; si l'on avait relevé de même les défaillances et les erreurs de la raison, on aurait peut-être découvert, au compte de celle-ci, un passif assez lourd. Quand les sens se trompent, c'est qu'on les applique à des choses qui ne sont pas de leur compétence ou qui n'ont qu'une relation indirecte avec leur objet propre[1]. En pareil cas, la raison n'est pas plus infaillible que les sens, et la faute ne retombe pas sur la faculté mise en jeu, mais sur celui qui l'emploie en dehors des conditions régulières.

Au reste, il n'entre nullement dans notre pensée d'accorder à la connaissance sensible les hautes prérogatives qui appartiennent en propre

1. Sur l'objet propre et impropre des sens, voir S. Thomas, S. th. 1a, q. 78, a. 3.

à la connaissance intellectuelle. Les sens s'arrêtent aux propriétés matérielles et à la surface des choses, le dedans est pour eux un livre fermé. Ils sont également privés de ce surcroît de lumière et d'assurance que donnent la réflexion et la comparaison de l'acte avec son objet. L'œil voit, mais il ignore qu'il voit ; il reçoit une image fidèle de l'objet qui pose devant lui, mais il ne sait pas que cette image est fidèle, parce qu'il ne peut la comparer à la réalité qu'elle représente.

Cependant, il faut maintenir hors de conteste qu'il y a pour l'homme deux sources principales de savoir : les sens et la raison, et que celle-ci est sous la dépendance de celle-là.

§ II. — *Objectivité de la sensation.*

Kant admet bien la sensibilité à l'origine de tout notre savoir et il en fait même la condition essentielle du développement de l'intelligence. Mais il ne tarde pas à revenir sur ses concessions et à reprendre presque tout ce qu'il semble accorder.

Sa théorie étant fort en honneur dans l'école néo-criticiste et renfermant les principales objections soulevées contre l'objectivité de la connaissance sensible, il nous paraît nécessaire de l'exposer et de la discuter avec quelques détails.

Le philosophe allemand distingue dans la

connaissance sensible un double élément : l'élément *matériel* et l'élément *formel*. L'élément matériel est fourni par les choses extérieures. Il est l'objet, la matière même de l'intuition. Le rapport d'ordre, l'unité que nous mettons dans la nature, c'est ce qu'il nomme la forme de l'intuition. — Cette forme n'est point donnée par l'objet ; elle appartient tout entière à la nature du sujet sentant ; elle est une simple manière d'être de la sensibilité qui rend possible la vue des choses extérieures. Dans la connaissance, cette forme subjective représente l'élément *a priori*, l'élément antérieur et supérieur à l'objet ; tandis que la matière fournie par l'expérience représente l'élément *a posteriori*.

Poussant plus loin l'esprit de système, le philosophe de Kœnigsberg n'hésite pas à « subordonner l'objet connaissable au sujet connaissant», au lieu de subordonner le sujet connaissant à l'objet connaissable, ainsi que le demanderait une saine logique, d'accord avec la nature. D'après Kant, le sujet imprime sa forme propre à l'objet, au lieu de recevoir la sienne ; ce dernier ne peut être perçu que sous des conditions *a priori*, à l'aide de lois subjectives qui lui font perdre le caractère intrinsèque qui les distingue. — Les lois de la sensibilité sont au nombre de deux : *l'espace et le temps* ; car tout ce que nous percevons au dehors nous apparaît dans un lieu déterminé, et nous ne pouvons l'atteindre que simultanément ou successivement. Toute sensation vient pour ainsi dire se couler dans ce

double moule, et se voit contrainte de revêtir la forme du sujet.

Ecoutons Kant lui-même : « L'espace n'est pas une forme des choses considérées en elles-mêmes ; les objets ne sont pas connus en eux-mêmes ; et ce que nous nommons objets extérieurs consiste dans de simples représentations de notre sensibilité, dont l'espace est la forme, mais dont le véritable corrélatif, c'est-à-dire la chose en soi, n'est pas et ne peut pas être connu par là » [1].

Au point de vue de l'objectivité, le *temps* partage absolument le sort de l'espace. « C'est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. La simultanéité ou la succession ne tomberaient pas elles-mêmes sous notre perception, si la représentation du temps ne lui servait *a priori* de fondement »... Toutefois, « si nous prenons les objets tels qu'ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien » [2]... Il n'a de valeur objective que relativement aux phénomènes » [3].

Nous nous trompons beaucoup si ce n'est pas là une théorie singulièrement empreinte d'idéalisme, et si Kant n'est pas bien près sur ce point de s'entendre avec Berkeley.

Heureusement l'analyse exacte des faits nous donnera de la sensibilité une idée plus sûre. Et

1. *Crit. de la raison pure*, trad. Barni, T. 1, p. 85, et p. 77, 81.
2. *Ibid.*, p. 90.
3. *Ibid.*, p. 91.

à moins que la croyance commune et le témoignage de la conscience ne nous soient devenus suspects, rien de plus assuré que la valeur de la perception sensible.

L'objet de la sensation se présente à nous dans des conditions qui méritent de fixer un instant l'attention du physicien et du psychologue : il est *extérieur*, *étendu*, soumis au *mouvement*, et en conséquence mesuré par le *temps*. Par exemple, lorsque je vois une rose, elle m'apparaît en dehors de moi, avec telle ou telle grandeur, à une certaine distance, et je l'embrasse tout entière d'un seul regard.

Sauf quelques idéalistes exagérés, tels que Fichte et Berkeley, visiblement en désaccord avec le sens commun, tous admettent que l'objet perçu est extérieur au sujet. On ne saurait dire le contraire sans se mettre ouvertement en contradiction avec la conscience. Rien au monde ne serait capable de me faire croire que la rose dont je parlais tout à l'heure ne soit pas en dehors de moi et de ma vue. — Il ne m'appartient pas uniquement d'apercevoir ou de ne pas apercevoir certaines choses ; une distance trop grande, un défaut de lumière, un milieu défavorable, voilà autant d'obstacles qui rendent impossible la perception externe.

Au reste, j'éprouve à tout instant une *résistance* extérieure plus ou moins vive : parfois je réussis à la vaincre, mais il m'en coûte des efforts prolongés ; souvent aussi elle lasse ma patience et m'oblige à renoncer à mes plans les

mieux combinés, à mes projets caressés avec le plus d'amour.

La *réalité* du monde extérieur est donc absolument certaine.

Kant l'accorde volontiers ; mais il nie que l'objet senti représente une *étendue* réelle. Il ne voit au dehors que des *forces* à la fois *diffuses* et *concentriques*, propres à produire sur nos sens l'*apparence* ou le *phénomène* de l'étendue. Les partisans des *monades* soutiennent la même opinion, ainsi que la plupart des néo-criticistes.

Nous la croyons absolument contraire à la foi du genre humain et à la vérité des faits. Le sens commun accorde à la perception des objets matériels la plus entière confiance ; cette table est sous ma main ; elle est solide, cela n'est pas douteux, et je cite ce fait comme un exemple de complète évidence, et je pense avoir une connaissance parfaite d'un objet si facile à percevoir.

Le langage lui-même confirme les témoignages du sens commun. Veut-on présenter une chose comme certaine, d'une certitude absolue ? On dit alors : mais *voyez* et *touchez*, cela se voit, cela se sent : voilà le plus haut degré de l'évidence.

On peut apporter à l'appui de notre thèse une autre preuve non moins convaincante. Nous plaçons les objets externes *ici* ou *là*, à *droite* ou à *gauche*, plus *haut* ou plus *bas*. Mais ces locutions et d'autres semblables que tout le monde emploie avec la plus entière assurance, n'ont plus aucun sens si l'on supprime la réalité de l'étendue.

N'appelez point à votre aide le principe de *causalité* ; car selon une très juste remarque de Cousin, « ce principe tout seul ne peut pas donner la *continuité* de la résistance ; il dit résistance, encore résistance, toujours résistance, mais il ne dit pas, il ne peut pas dire résistance ici, là, sur ce point, sur cet autre ; car ici, là, impliquent la notion de l'étendue, de telle ou telle portion de l'étendue »[1].

On répond qu'une monade toute seule ne peut, sans doute, nous donner l'étendue, mais que plusieurs monades placées à distance peuvent la produire ou du moins en donner l'illusion. Cette réponse n'est pas acceptable. Car, poursuit Cousin, « vingt mille monades inétendues ne peuvent composer un atome d'étendue, et il répugne absolument qu'autant de zéros d'étendue qu'on voudra supposer constituent une étendue quelconque. Or si des zéros d'étendue ne constituent pas l'étendue, comment la *figureraient-ils ?* Ils ne le peuvent ; car l'apparence est ici déjà le signe et comme une partie de la réalité »[2].

D'un autre côté, on affirme gratuitement que les monades sont placées à distance les unes des autres. En effet, la distance suppose l'espace, c'est-à-dire l'étendue réelle, et dans l'hypothèse nous avons de simples monades ou forces inétendues qui, par elles-mêmes et par leurs rapports, quels qu'ils puissent être, sont

1. *Premiers essais, analyse de la connaissance sensible*, p. 236.
2. *Hist. génér. de la Philosophie*, 7e leçon.

aussi incapables de constituer l'espace qui contient les corps, que les corps qui sont contenus dans l'espace. Ainsi les monades ne sont point à distance, puisque rien ne les sépare.

D'ailleurs, réussît-on à les placer à distance, on ne serait guère plus avancé ; on tomberait dans un autre écueil aussi inévitable ; car on admettrait la possibilité de l'action *à distance*, c'est-à-dire la possibilité pour les monades d'agir les unes sur les autres, bien que séparées les unes des autres et privées de tout moyen de se transmettre mutuellement leur action. La force ne saurait donc remplacer l'étendue ni la simuler en aucune manière.

Bien plus, sans constituer l'essence des corps, comme l'a cru Descartes, l'étendue n'en doit pas moins être considérée comme la *première* propriété de la matière, comme le *fondement* de toutes les propriétés physiques. Sans étendue réelle conçoit-on la *divisibilité*, l'*impénétrabilité*, la *solidité*, la *figure*, et toutes les autres qualités de la matière ?

On prétend aujourd'hui réduire toutes les propriétés des corps à de simples *mouvements*. Mais se représente-t-on le mouvement sans un point de départ et un point d'arrivée, sans un point d'appui, une distance et une vitesse quelconque, et toutes ces choses, peut-on les conserver quand on a une fois supprimé l'étendue ?

Nous pouvons le dire avec assurance : ou l'étendue est réellement objective, ou il n'y a rien d'objectif au monde.

Or ce point est décisif pour la question qui nous occupe, à savoir l'objectivité de la connaissance sensible. Car, d'une part, le toucher saisit directement l'étendue, et, d'autre part, tous les autres sens reposent sur le toucher. « *Omnes alii sensus fundantur supra tactum* », a dit S. Thomas [1] après Aristote : « *Omnes sensus quodam perfici tactu* » [2]. Sans doute, des sons harmonieux, le parfum des fleurs ne représentent pas une *surface* ni un *volume* odorant ou sonore ; et cependant, impossible de concevoir une odeur, un son, une couleur, etc., en dehors d'un sujet étendu.

Venons enfin à la notion d'*espace* et de *temps* impliquée dans chacune de nos sensations.

Kant, on l'a vu, soutient le caractère subjec-

1. S. Th. 1a, q. 76, a. 5, c.

2. *De Anima*, c. 2.

Balmès résume en quatre propositions d'une haute importance la fécondité scientifique de l'idée d'étendue :

Première proposition : L'étendue est la base de la géométrie.

Deuxième proposition : Plus encore : tout ce que nous savons des corps se réduit à des manifestations, à des applications, à des modifications de l'étendue, auxquelles s'ajoutent les idées de nombre et de temps.

Troisième proposition : Tout ce que nous connaissons des sensations méritant le nom de science est compris dans les modifications de l'étendue.

Quatrième proposition : Impossible de nous former une idée d'un objet corporel, quel qu'il soit, le monde sensible échappe à notre observation, nous marchons en aveugles, si nous ne prenons pour règle et pour point de départ l'étendue.

Les propositions que je viens d'établir sont des faits. Il suffit de constater ces faits pour que les propositions restent démontrées ». *Philos. fondam*, t. II, l. 3, c. 3.

tif de la sensation, parce que, suivant lui, toute sensation vient se couler dans le moule de l'espace et du temps, et que ce moule est de l'ordre subjectif. Mais comment prouve-t-il ce dernier point ? Le voici : Nous ne percevons rien au dehors sans le percevoir dans l'espace et le temps, la notion d'espace et de temps doit donc être conçue avant toute sensation, et, par suite, elle est une forme *a priori* du sujet sentant, elle ne relève pas de l'expérience.

Accordons que tout objet sensible est dans l'espace et dans le temps. S'ensuit-il qu'il doive toujours être explicitement perçu par nous avec ce double caractère ? Percevoir un objet comme attaché au temps et à l'espace, c'est percevoir les rapports qui l'unissent aux choses qui l'entourent ou qui existent au même moment que lui. Or, ne peut-on percevoir un objet en lui-même, avant de remarquer les rapports qui lui sont communs avec d'autres objets différents ou semblables ?

Mais admettons que nous n'apercevons aucun objet matériel sans l'apercevoir dans *tel temps* et *tel lieu*. Il ne s'ensuit pas que la notion de l'espace et du temps doive être antérieure à la sensation ; il suffit qu'elle soit simultanée. Rien ne nous oblige donc de supposer l'innéité de la notion d'espace et de temps, l'expérience pourra nous fournir cette notion aussi bien que les autres.

Parlons d'abord de l'espace. Aristote s'exprime sur ce point avec une clarté remarquable.

« Une preuve manifeste de l'existence de l'espace, c'est la succession des corps qui se remplacent mutuellement dans un même lieu. Là où il y a de l'eau maintenant, arrive de l'air quand l'eau sort de ce lieu, comme quand elle sort, par exemple d'un vase, et c'est un autre corps qui vient occuper ce même lieu que le premier abandonne. L'espace se distingue donc de toutes les choses qui sont en lui et qui y changent, car là où actuellement il y a de l'air, l'eau se trouvait antérieurement. Par conséquent, l'espace ou le *réceptacle* qui contient successivement l'air et l'eau est différent de ces deux corps, espace où ils sont entrés et d'où ils sont sortis » [1].

Voilà une explication qui a le double avantage de s'accorder très bien avec l'opinion commune et avec les données de l'expérience. Les corps se meuvent sous nos yeux ; rien de plus universel ni de plus sensible que le mouvement. Mais quand un corps change de place, nous le voyons toujours pousser devant lui un second corps, pendant qu'un troisième vient occuper le lieu même qu'il abandonne.

Ainsi l'espace est aussi réel, aussi objectif que les corps eux-mêmes, puisqu'il leur donne asile et leur sert de récipient. Tout corps a son espace ou son lieu particulier, qui lui est fourni par le corps voisin, qui lui sert de contenant. Que si maintenant vous faites abstraction du contenu pour ne considérer que le contenant, ou

1. *Phys.* l. IV, c. 2, § 1, trad. Barthélemy St-Hilaire.

si vous aimez mieux, la capacité de contenir les corps, vous aurez l'espace *abstrait*. Réunissez par la pensée tous les espaces particuliers, sans tenir compte des corps qu'ils contiennent, vous avez l'espace *général*, immense comme l'univers.

Au contraire, supprimez tous les corps ; il n'y a plus aucun espace *réel*, mais il reste l'espace *possible ;* et celui-là, rien n'empêche de l'étendre à l'infini, et de le rendre capable de renfermer non seulement un monde, mais des milliers de mondes, aussi vastes qu'il plaira à l'imagination de se les représenter.

Kant a soulevé contre l'objectivité du *temps* la même difficulté que contre celle de l'espace ; nous la résoudrons de la même manière. — Il suppose que toutes choses nous apparaissent comme simultanées ou successives, et il en conclut que l'idée du temps doit être antérieure à toute sensation, indépendante de l'expérience, inhérente à la nature même du sujet sentant, dont elle est une des formes nécessaires et qu'il transporte ensuite par un irrésistible instinct dans le monde extérieur.

Mais en vérité, est-il donc besoin d'avoir déjà dans son esprit l'idée de succession, pour remarquer celle dont la nature nous offre le tableau ? Ne puis-je apercevoir le blanc, sans avoir déjà l'idée du blanc ? ni l'étendue, sans avoir l'idée d'étendue ? Et n'est-ce pas au contraire la vue des choses blanches qui me donne l'idée du blanc, et celle des choses étendues qui me donne l'idée de l'étendue ?

Il en est de même pour le temps. Au fond, il consiste dans une simple succession, ou pour parler avec plus de précision, aux termes de l'Ecole, le temps n'est autre chose que la *mesure* ou le *nombre* du mouvement, selon la priorité et l'antériorité « *numerus et mensura motus secundum prius et posterius* ».

Qui donc, aujourd'hui, voudrait répéter l'affirmation de Zénon l'Éléate, nier la réalité du mouvement, refuser à l'homme la faculté de voir les choses qui se meuvent ou de mesurer la rapidité de ce mouvement ? L'idée du temps peut s'acquérir par l'expérience plus aisément qu'aucune autre, car sans regarder au dehors il nous suffirait de regarder au dedans de nous-mêmes; nous portons en quelque sorte le mouvement et le temps avec nous.

Cependant, il faut le reconnaître, le temps lui-même est difficile à saisir, précisément à cause de ce que l'on pourrait appeler sa fluidité. On peut en réduire la notion à celle de trois éléments essentiels, dont le premier a été et n'est plus, dont le second sera mais n'est pas encore, dont le troisième, enfin, bien que présent et actuel, nous échappe dès qu'on croit le saisir. « *Fugit tempus,* dit Sénèque, *et avidissimos sui deserit*; *nec quod futurum est, meum est, nec quod fuit : in momento fugientis temporis pendeo* » [1].

Cette pensée a suggéré à Vico cette réflexion de grande importance : La métaphysique est en

1. *Nat.* I, 6.

repos, mais la physique est sans cesse en mouvement comme les choses qu'elle étudie : « *Metaphysica quieta, physica vero semper in motu* »[1].

Saint Thomas, avec sa justesse de vue ordinaire, a distingué dans le temps un élément *matériel* et *objectif*, fourni par le mouvement des choses, et un élément *formel* et *subjectif*, donné par l'intelligence qui relie entre elles les *parties successives* dont se compose le mouvement. Pour cette raison, l'âme trouve bien dans la nature le fondement de l'idée du temps, mais elle doit la perfectionner en comptant elle-même et en reliant ensemble les diverses parties de la série successive[2].

Voilà pourquoi le fleuve du temps n'accélère pas ou ne retarde pas le mouvement de ses flots au gré de nos désirs ; son cours nous paraît tantôt lourd, tantôt rapide. L'homme oisif et désœuvré trouve qu'il ne se hâte pas assez, l'homme occupé, l'homme heureux s'étonne au contraire de le voir couler si vite. C'est que les uns remarquent tous les mouvements des choses au dedans de leur âme, tandis que les autres, absorbés par leurs travaux ou leurs plaisirs, ne font guère attention à ce qui se passe autour d'eux, et laissent s'écouler le temps sans en prendre souci.

1. *De Italor. sapientia*, c. 4, § 4.
2. *In I sent.* dist. 19, q. 5. a. 1.

§ III. — *Eléments et processus de la sensation.*

Jusqu'ici nous nous sommes bornés à établir que la sensation est objective, et nous avons vu que l'objet senti est extérieur, étendu, placé dans une portion particulière de l'espace et du temps.

Maintenant il nous faut pénétrer plus avant dans notre sujet et tâcher de nous rendre compte des éléments divers dont se compose la perception sensitive. Le problème est complexe : il appartient en même temps à la physique et à la psychologie.

Dans une question qui demande tant de précision, nous devons nous écarter moins que jamais du langage rigoureux et des procédés analytiques de la science. Prenons encore le langage pour le point de départ de notre étude. On dit tous les jours : Ce corps résiste, cet instrument rend un son agréable, la chaleur de ce feu me réjouit, la couleur de la rose me charme. On dit aussi : J'éprouve de la résistance, j'entends des accords harmonieux, je sens la chaleur, je vois du rouge.

Voilà nettement distingués le côté objectif et le côté subjectif de la sensation.

1° Qu'est-ce que la résistance dans le solide, le son dans l'instrument, la chaleur dans le corps chaud, la couleur dans la rose, le parfum dans la fleur, la saveur dans le fruit ? Problème

de l'ordre *objectif,* et dont l'explication *prochaine* doit être demandée à la physique.

2° Qu'est-ce que l'impression même de résistance, l'audition du son, la sensation de chaleur, la vision de la couleur, etc. ? Question de l'ordre *subjectif* et du domaine de la psychologie.

3° Comment s'établit *la relation* entre l'objet et le sujet sentant, entre *le dedans* et *le dehors* et quel rapport y a-t-il entre la qualité de l'objet et la sensation du sujet ? Question *mixte*, qui intéresse à la fois le psychologue et le physicien.

Ainsi trois choses à distinguer avec soin, trois questions à résoudre à part, si l'on veut éviter les confusions fâcheuses dans lesquelles tombent trop souvent ceux qui parlent de la sensation et de son objet.

a) Interrogé sur la première question, le philosophe répondra : Ce corps est dur, chaud, sonore, rouge, doux, etc., d'où autant de qualités qui appartiennent en propre à l'objet. Parmi ces qualités, quelques-unes, le son et la couleur par exemple, peuvent être en puissance ou en acte ; la corde du violon tendue est en puissance de tel son ; pincée, elle donne le son en acte ; le rouge est en puissance la nuit, il passe en acte à la lumière du soleil. La saveur aussi peut être en puissance dans les parcelles non dissoutes.

Pour le physicien, un mot résume tout : ces qualités sont des formes d'*énergie* capables d'agir sur les sens.

La *résistance* est due à l'énergie de la matière ou à l'élasticité des corps, — masse à ébranler et énergie potentielle des forces répulsives qui font obstacle.

Le *son* en puissance dans la corde de violon est une énergie potentielle de vibration sonore possédant telle ou telle vitesse, telle forme, etc. et réunissant tout un ensemble de conditions que l'*acoustique* déterminera, et qui feront de l'*ébranlement* (son en acte) *un* son ou tel son.

Pareillement pour la *couleur,* nous trouvons dans les molécules d'un corps aptitude à modifier les vibrations de l'éther de telle ou telle manière, chaque partie du corps coloré devenant centre vibratoire dans l'éther. Cette aptitude entre en acte, en présence d'un corps lumineux [1].

La *chaleur* est un ébranlement très rapide des molécules du corps chaud.

La *saveur* est un état d'ébranlement des molécules dissoutes ou liquides des corps, état que les physiciens n'ont guère expliqué jusqu'à ce jour.

L'*odeur* est une vibration spécifique des particules disséminées dans l'air.

Voilà les qualités des corps envisagées *objectivement* et au point de vue des conditions *mécaniques* qui leur permettent d'agir sur nos organes.

b) Le *contact* médiat ou immédiat des corps

1. « Lumen, colores qui sunt in potentia, actu colores quodam modo facit ». ARISTOTE, *De anima*, l. III, c. 5, § 1.

leur permet encore d'agir les uns sur les autres, et de produire des communications ou transformations d'énergie.

Nos organes reçoivent leur action, et par suite éprouvent une modification particulière, physique et physiologique tout ensemble.

Mais il y a plus. L'organe n'est pas seulement *vivant* ; il est *sensible*. Il *réagit* sur l'impression reçue et cette réaction engendre une connaissance. Ainsi, grâce à la nature complexe de l'homme, un double phénomène s'accomplit en lui au même moment, phénomène *physiologique* dans le corps vivant, *psychologique* dans l'âme qui rend l'organe sensible, et qui, au cerveau, prend conscience de la connaissance acquise.

Le phénomène subjectif, envisagé dans sa totalité, comprend une double connaissance : connaissance de l'impression reçue, et par le moyen de celle-ci, connaissance de l'agent extérieur qui l'a produite.

c) Mais quel rapport peut-il s'établir entre l'objet senti et le sujet sentant ? C'est la question qui nous reste à résoudre.

Dans la sensation de résistance, on ne voit point de rapport intermédiaire ; chaque partie sensible de la main s'applique sur les points résistants ; il y a action et réaction du corps touché et de l'organe tactile.

Au contraire, l'ébranlement du corps sonore ne se communique pas immédiatement à l'organe. Le son se produit dans le corps, se propage par un milieu pondérable, ordinairement

l'air, jusqu'au tympan, puis aux osselets, et de là parvient aux fibres de *Corti*, par lesquelles il parvient aux nerfs, où se fait la connaissance du son.

Dans la chaleur perçue par contact, l'action est immédiate comme pour la résistance. Le mouvement calorifique des molécules se communique aux molécules de l'extrémité périphérique du nerf animé. Mais pour la chaleur rayonnante, l'éther est un intermédiaire comme l'air pour le son.

Chaque point du corps coloré est un centre d'ébranlement de l'éther. Un faisceau de section égale à celle de la pupille est concentré par l'œil sur l'écran vivant où il forme, pour ainsi dire, à l'aide de l'image du corps coloré, un centre pareil d'ébranlement ; cet ébranlement est senti par l'organe animé.

On connaît ainsi la couleur : l'ensemble des points-images donne la forme de l'objet, comme la main celle du corps touché ; le déplacement de l'image sur la rétine ou de l'œil lui-même indique le mouvement du corps.

De même les saveurs et les odeurs sont perçues parce que les éléments dissous du corps sapide ou odorant agissent sur l'élément sensible.

Il nous sera maintenant facile de déterminer le rapport qui existe entre l'objet senti et la sensation éprouvée par le sujet.

1° Ce rapport est au moins un rapport de cause à effet mécanique. L'action de l'objet provoque une communication d'énergie qui modifie l'état

du sujet. Cet état nouveau paraît tout d'abord consister en une réaction mécanique.

Les forces moléculaires et l'organe du tact éprouvent une pression, un choc absolument de même ordre. D'ordinaire on n'y voit pas cependant une transformation d'énergie comme il arrive par exemple pour la chaleur agissant sur une pile thermo-électrique ; pour l'électricité se changeant en chaleur ou en force magnétique, dans le mouvement du manipulateur, qui, par l'intermédiaire du courant électrique, devient pour le récepteur, magnétisme, action chimique, puis enfin signe conventionnel.

2° Mais l'organe n'est pas une matière brute, il est *vivant ;* et par suite capable d'une réaction physiologique.

3° Cet organe tient encore de l'âme la vertu de *sentir*. Il connaît donc ce qu'il éprouve mécaniquement, et sa connaissance porte tout d'abord sur l'impression reçue, la saisit comme reçue, et par conséquent comme venant du corps qui l'a produite.

Le corps est senti, l'organe sent. L'impression est une résistance, l'organe, étendu lui-même, fait apprécier l'étendue extérieure, objet de la connaissance. Sans doute il se fait au cerveau le transport d'un élément transformé et il pourra se produire dans cet organe central un simple *signe* de la chose connue, qui est au dehors ; ce *signe* produira ensuite les phénomènes de mémoire et d'imagination ; mais, encore une fois, la connaissance s'accomplissant là où l'organe

est impressionné, nul besoin d'imaginer une transformation : la sensation est une image, on pourrait dire une photographie de l'objet.

La même analyse peut être appliquée au son. Le corps sonore, apte à vibrer de telle manière, est ébranlé par choc, frottement, pincement ou même par influence. Un mouvement vibratoire de même rapidité et de même forme se communique à l'air, de l'air à l'oreille, et finalement aux organes innervés.

Tout indique qu'il ne se produit aucune forme nouvelle d'énergie, mais bien une image mécanique dans l'organe animé, doué de la capacité de connaître.

Mais ici ce n'est plus un choc, c'est un mouvement si rapide que les chocs se soudent et que l'esprit seul peut en saisir les divers éléments. L'organe approprié, vibrant à l'unisson, éprouve une sorte de *chatouillement,* il ne peut percevoir les chocs, mais seulement le *son* qui en est la *résultante.* Ce qui est connu par l'ouïe est toutefois connu comme venant du dehors et comme produit par l'instrument d'où vient le son.

Une explication analogue pourrait être donnée pour chacun des sens.

L'analyse minutieuse et peut-être aride à laquelle nous avons dû nous livrer, nous était absolument nécessaire pour montrer l'objectivité de la sensation, contestée à tort par l'école criticiste. Nous croyons notre thèse établie. Elle tient tout entière dans l'explication suivante que

nous empruntons à saint Thomas d'Aquin : Dans la sensation, l'objet et le sujet s'unissent de la façon la plus immédiate et la plus intime ; ils agissent simultanément et de concert, et confondent leur action propre en une action totale et commune. Avant d'entrer en relation, ils diffèrent absolument l'un de l'autre ; mais le mouvement parti de l'objet et reçu, puis transformé dans le sujet, les unit très étroitement ensemble dans un produit commun, si bien que, sous ce rapport, il ne résulte plus de l'un et de l'autre qu'un seul et même être, et que le sens en acte se confond avec le sensible en acte[1].

1. S. Th., 1ª, q. 5º, art. 1, ad 2 ; Arist., *De anima*, l. II, c. 5, §§ 3 et 7.

CHAPITRE III

La connaissance intellectuelle.

§ I. — *Caractères de l'intelligence.*

Universalité, profondeur, unité, réflexion et raisonnement, tels sont les traits distinctifs de l'intelligence humaine.

Universalité. — Les facultés organiques, en raison de la nature particulière de leur organe, ont un objet déterminé et restreint, au-delà duquel elles ne sauraient s'étendre ; la vue ne connaît que les couleurs, l'ouïe les sons, l'odorat les odeurs, et ainsi des autres. Il en va tout autrement de l'intelligence. Quoique enfermée dans un corps et perdue dans un point de l'espace, elle se dégage de la matière et franchit en un instant tous les espaces. Elle est la faculté universelle par excellence ; tous les problèmes sollicitent tour à tour son insatiable curiosité ; elle les aborde tous, dût-elle ne venir à bout que d'un petit nombre. — Il n'est rien dans la nature qui n'attire son attention ; les individus comme les espèces, les infiniment petits comme

les infiniment grands, le concret et l'abstrait, le contingent et le nécessaire, le matériel et l'immatériel, le réel et le possible, l'espace et le temps, l'idéal et le rêve, font également l'objet de ses études.

Rien ne limite l'horizon de sa pensée ; l'infini lui-même s'étend devant son regard, non pas sans doute l'infini en acte, objet propre de l'intelligence incréée, mais l'infini en puissance, objet naturel d'une raison imparfaite, mais toujours progressive [1].

Il y a plus, car elle porte son ambition jusqu'au seuil de Dieu. Et comme il ne lui est pas donné de le contempler face à face, elle raisonne sur lui, compte, analyse, médite ses infinies perfections et se perd avec bonheur dans cet océan de lumière.

C'est donc à bon droit que S. Thomas considère l'universalité comme la note distinctive de l'esprit. « *Differt sensus ab intellectu, quia intellectus est universalium, quæ sunt ubique et semper, sensus autem est singularium* » [2].

Profondeur. Dans l'esprit, l'universalité ne fait pas tort à la profondeur ; le sens s'arrête à la surface des choses, l'esprit voit et lit dans l'intérieur, pénètre jusqu'à ce qu'il y a de plus intime et de plus caché ; sous les accidents il

1. « In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo silicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot cognoscit quin possit plura intelligere » S. Th. I[a], q. 86, a. 2. c.

2. *De sensu et sensato*, lect. I[a].

découvre l'essence, la substance ; derrière le fait il saisit la cause, à travers ce qui change il aperçoit l'immuable, le général au-dessus du particulier.

Unité. La sensation est diffuse parce qu'elle ne saisit point les rapports des choses. Pour la raison, au contraire, l'unité est un des plus profonds, des plus impérieux besoins. Réduire tout à l'unité, telle est la loi que Kant assigne à la raison, la plus haute faculté de l'esprit ; loi tout aussi nécessaire que supposer la substance sous les qualités, derrière les faits la cause, après le moyen la fin.

L'unité suit l'être comme étant sa première, sa plus transcendantale propriété. L'être est dans la mesure où il est un ; et le même principe qui lui donne l'être, lui donne en même temps l'unité [1].

Plus l'être est parfait, plus il est un. De même, plus un esprit est grand, plus il se fait remarquer par l'unité de ses conceptions. Dieu comprend toutes choses dans son essence ; les anges les plus parfaits embrassent un vaste domaine à l'aide d'un petit nombre d'idées très générales ; les esprits moins parfaits possèdent un plus grand nombre d'idées, mais leurs idées sont moins générales et moins compréhensives.

Les hommes donneraient lieu à une remarque semblable ; les esprits d'élite ne se distinguent

1. « Unum convertitur cum ente. Unumquodque, in quantum est, in tantum est unum ». S. Th. Iª q. 103. a. 3. et XI, a. 1. c.

pas par le nombre, mais bien par l'élévation et l'universalité de leurs idées. « Ils n'en possèdent qu'un petit nombre, dans lesquelles ils embrassent le monde. L'oiseau des plaines se fatigue à raser la terre ; il passe et repasse aux mêmes lieux, ne franchissant jamais les sinuosités et les limites de la vallée natale. L'aigle, s'élançant dans l'espace, monte, monte toujours ; il ne s'arrête que sur les plus hautes cimes, et de là son œil perçant contemple les montagnes, les cours des fleuves, les vertes prairies et les riches moissons. Il y a dans toutes les questions un point culminant où se place le génie. De ce faîte, son regard domine et embrasse l'ensemble des choses » [1].

L'histoire de la philosophie et des sciences dépose en faveur de la doctrine que nous venons d'exposer d'après le Docteur Angélique.

Réflexion et conscience. Cependant l'âme humaine éprouve un besoin plus intime, le besoin de se replier sur elle-même, de descendre dans son fond, d'étudier sa propre nature, son origine et sa fin, de se rendre raison d'elle-même et de ses actes ; en un mot de penser, de réfléchir.

Balmès a exprimé cette idée en termes excellents : « Il n'est donné qu'à l'intelligence de s'étudier elle-même ; la pierre tombe et n'a pas conscience de sa chute ; la foudre calcine et pulvérise, elle ignore son redoutable pouvoir ; la

1. BALMÈS, *Art d'arriver au vrai*, ch. XXI, § 7 ; cf. S. TH. Iª q. 83, a. 1. c.

fleur ne sait rien de sa grâce et de sa beauté ; l'animal suit ses instincts et ne les interroge pas ; seul, l'homme, organisation fragile, bientôt rendue à la poussière, porte en lui un esprit qui, non content d'embrasser le monde, s'inquiète de se comprendre, se replie au dedans de lui-même comme dans un sanctuaire dont il est à la fois et le prêtre et l'oracle. Que suis-je ? Que fais-je ? Qu'est-ce que ma pensée ?... Que sont les phénomènes que je sens en moi ? Quelle en est la cause ? Dans quel ordre sont-ils produits ? Quelles sont leurs relations ? questions graves, questions sublimes... témoignage glorieux qu'il est, au fond de nous, quelque chose de supérieur à la nature inerte » [1].

Raisonnement. Ce qui vient d'être dit de la réflexion et de la conscience, est accepté sans conteste par les dogmatistes moraux. Ils goûtent moins la doctrine traditionnelle et classique sur le raisonnement.

Pourtant, s'il faut en croire Joseph de Maistre, moraliste plus encore que philosophe, « on ne l'aura jamais assez répété, le syllogisme est l'homme » [2]. Sous une forme hyperbolique, la parole du célèbre écrivain cache une vérité profonde et fait penser à la vieille définition : L'homme est un animal raisonnable. C'est parce qu'il est un esprit, que l'homme peut s'élever à la connaissance de la vérité ; et c'est parce qu'il est le dernier dans l'échelle des substances in-

1. *Philos fondam.* t. I, l. 1, ch. 1.
2. *Exam. de la philos. de Bacon*, t. I, ch. 1.

tellectuelles, qu'il doit raisonner pour s'élever jusque-là. Son savoir repose essentiellement sur la démonstration.

L'ange, pur esprit, n'a pas recours aux procédés syllogistiques, parce qu'il contemple la vérité dans la pleine lumière de l'évidence. Mais il appartient à une intelligence inférieure de s'avancer vers son but à pas lents et mesurés, de franchir successivement tous les points de l'espace et de pénétrer dans le domaine de l'inconnu à la lumière de principes connus.

Si l'homme a besoin de raisonner pour découvrir la vérité inconnue, l'animal en est incapable, car le *lien* des choses lui échappe. Il sait, par l'expérience, que certaines choses viennent à la suite de certaines autres choses ; il peut même le savoir antérieurement à toute expérience, grâce à ce sens *appréciatif* et inné qui le renseigne avec une étonnante précision sur tout ce qui est nécessaire à la conservation de l'individu ou de l'espèce. Voilà pourquoi certaines *images* déterminent chez lui certains mouvements qui semblent provenir de quelque raisonnement élaboré en secret. Mais tout se passe en lui d'une façon automatique et c'est l'imagination qui décide de tout. Il se porte vers le bien délectable comme la flamme monte au lieu de descendre par la seule pente de sa nature [1].

Il en va tout autrement dans le syllogisme ; la conclusion ne *suit* pas seulement les pré-

1. S. Th. Iª 2ªᵉ. q, XIII, a. 2. ad 2.

misses, elle en *découle*, et c'est pour ce motif seulement qu'elle s'impose à l'esprit. Suivant la remarque de S. Thomas, les principes soutiennent à l'égard de la conclusion des rapports de cause à effet, ils la *contiennent* et la *produisent*. « *Principia se habent ad conclusiones sicut causæ activæ, in naturalibus, ad suos effectus* »[1]. Mais ils ne la produisent que dans l'esprit qui les *comprend*, qui saisit le lien des choses et sait ramener la variété à l'unité.

Le raisonnement suppose donc la connaissance de l'universel, la connaissance de l'absolu, la connaissance du principe de raison suffisante et de causalité. Par lui-même, il suppose une puissance très complexe et très parfaite. Sous ce rapport les psychologues admettent le criterium des naturalistes, car, à vrai dire, la psychologie n'est que l'histoire naturelle élevée jusqu'à l'homme. Les naturalistes mettent au bas de l'échelle les facultés les plus rudimentaires, et au sommet celles qui atteignent le plus haut degré de complexité. A ce point de vue, la faculté de raisonner est une des plus hautes et des plus *fécondes* prérogatives de l'esprit humain[2].

1. *In Poster. analyt.*, lect. 3.

2. Rappelons au sujet du syllogisme l'importante déclaration de Leibnitz : « L'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables ; c'est une espèce de mathématique universelle et l'on peut dire qu'un art d'infaillibité y est renfermé ». *Nouv. Essais*, l, 1, ch. IV. n. 4.

§ II. — *L'idée et l'image.*

L'image est la représentation sensible d'une réalité concrète et matérielle, par exemple la représentation d'un paysage avec son encadrement, d'un monument avec sa forme et ses dimensions.

L'idée est la représentation « intellectuelle » d'une réalité quelconque, corporelle ou spirituelle, concrète ou abstraite.

Nous avons reconnu que toute connaissance est, par définition, représentative, et nous avons admis une double connaissance, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle.

Il faut donc, d'après le témoignage de l'expérience, admettre une double image ou représentation. « Comme celui qui imagine a, dans son âme, l'image de la chose qu'il imagine, ainsi celui qui entend a dans son âme l'image de la chose qu'il entend. C'est celle que nous appelons intellectuelle ; par exemple, sans imaginer aucun triangle en particulier, j'entends en général le triangle comme une figure terminée de trois lignes droites » [1].

Il fallait rappeler ces principes qui trouveront plus loin leur application et qui nous établissent à égale distance de l'école positiviste et de l'école kantiano-critique. L'école positiviste confond l'idée avec l'image, et par suite la sensi-

1. Bossuet, *Logique*, l. I, ch. 2.

bilité avec la raison. A l'opposé, l'école critique isole l'idée de l'image et perd ainsi tout contact avec la réalité sensible.

Distinguons d'abord, nous unirons ensuite.

Qu'on doive distinguer l'idée de l'image, les faits eux-mêmes le démontrent de façon péremptoire.

L'image, avons-nous dit, ne représente que des réalités, des réalités concrètes et matérielles ; l'idée représente l'idéal aussi bien que le réel, l'immatériel et l'abstrait aussi bien que le matériel et le concret. Elle représente l'âme, Dieu, le vrai, le beau,le bien, tandis que l'image représente les couleurs, les saveurs, le volume, la forme et la figure. Une image très vive va rarement avec une idée parfaitement claire. Au contraire, une idée très nette, par exemple l'idée de rondeur, peut correspondre à une image assez vague, comme l'image indécise d'une chose ronde.

Bien plus, il y a des choses matérielles que nous concevons fort distinctement, et que l'imagination n'arrive pas à se représenter. Je conçois très bien un myriagone ou polygone de dix mille côtés, et je ne puis m'en faire aucune représentation sensible.

Taine a écrit : « Lorsque nous pensons, le mot est toute la substance de notre opération... Ce que nous avons en nous, lorsque nous pensons, ce sont des signes et rien que des signes » [1].

1. *De l'intelligence*, ch. 3.

Rien de moins exact qu'une pareille assertion. Quand nous pensons, l'image, bien que nécessaire pour soutenir la pensée, demeure chose relative et variable ; en aucun cas elle n'est l'objet essentiel qui fixe l'attention de l'esprit. Sous l'image, l'esprit découvre la réalité, derrière le symbole il aperçoit l'idée immatérielle, et c'est l'idée seule qui l'instruit et le captive.

Mais distinguer n'est pas séparer. Une des plus grandes merveilles de la nature, et des plus fécondes en conséquences de toute espèce, c'est l'union essentielle, substantielle de l'âme et du corps. Il résulte de cette union que, dans l'homme, la partie sensitive va presque toujours avec la partie intellectuelle et que celle-ci ne se sépare jamais de celle-là. « De là vient que nous ne pensons jamais, ou presque jamais, à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne ; ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles » [1]. — De là vient encore que nous comprenons beaucoup mieux les réalités sensibles que les êtres immatériels et que pour nous représenter les purs esprits, nous avons besoin de leur prêter un corps et une forme qui parle à nos sens.

C'est que, suivant la remarque du P. Gardeil, « le contenu du concept est un abstrait de l'expérience et, dès lors, s'il s'oppose à l'expérience

1. Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. 3. n. 14.

en tant qu'abstrait, il ne cesse d'avoir recours à elle pour se justifier. Si je veux exprimer, par exemple, la réalité dénommée *substance*, ne faut-il pas que je fasse appel, pour soutenir l'idée que j'en ai, à d'innombrables expériences dans lesquelles j'ai vu se réaliser ce fait d'une permanence fixe sous l'évolution fuyante de qualités, de modifications, d'événements de toute sorte ? C'est cette nécessité que je rends dans l'expression *substance* par laquelle j'invite et provoque mon interlocuteur à fixer avec moi un même groupe expérimental, afin qu'il y lise ce que je lis moi-même. C'est là une métaphore grossière, correspondant à l'image expérimentale des choses qui se tiennent sous d'autres. Mais peu importe l'image, qui n'est le plus souvent qu'un rappel abrégé et commode, pourvu que le concept puisse s'y repérer, et l'esprit s'appuyant sur elle, s'élancer, comme d'un tremplin, dans la conception d'une réalité » [1].

Ainsi, bien loin d'être, comme plusieurs l'ont pensé à tort, une entrave à la raison, l'imagination en est au contraire l'indispensable appui. Là est son principal titre à notre estime et son suprême honneur ; l'image circonscrit l'esprit, le fixe sur un objet déterminé, et en le limitant, le retient et l'empêche de s'égarer dans la distraction ou de se perdre dans la vague de ses pensées.

L'image, ajouterons-nous avec saint Thomas,

1. *Revue thomiste*, Janvier-Février 1904, *La réforme de la théologie catholique*, p. 646.

est le point de départ de notre connaissance et le terme initial de l'opération intellectuelle ; loin de s'éloigner, après les premiers efforts de l'esprit, elle l'accompagne dans tous ses mouvements ; et comme les principes doivent demeurer présents à l'esprit aussi longtemps qu'il poursuit une démonstration, ainsi faut-il que l'image pose sans cesse devant son regard, car c'est en elle qu'il voit tout ce qu'il voit [1].

D'un autre côté, l'imagination est en contact immédiat avec chacun des sens extérieurs, et ceux-ci, on ne l'a pas oublié, sont en rapport immédiat avec les réalités matérielles. C'est donc à l'imagination que la raison doit d'entrer et de demeurer en contact avec la nature et d'établir ses concepts sur une base objective.

§ III. — *Origine et objectivité des idées.*

I. — Nous voilà parvenus au problème philosophique par excellence, à ce problème éternel, comme parle Cousin, « duquel partent et auquel aboutissent toutes les recherches philosophiques. Il a l'air de n'être qu'un problème de psycho-

1. « Phantasma est principium nostræ cognitionis, et ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis, sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiæ, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut objecta in quibus inspicit omne quod inspicit ». *In lib. Boetii de Trinit.* q. 6. a. 2.

logie et de logique, et, en réalité, il domine toutes les parties de la philosophie ; car il n'y a pas une seule question qui, dans son sein, ne contienne celle-ci : tout cela n'est-il qu'une combinaison de notre esprit faite par nous, à notre usage, ou tout cela a-t-il, en effet, son fondement dans la nature des choses ? »[1]

Or, ne craignons pas de le dire, si la première réponse devait prévaloir, et si nos idées « n'étaient qu'une combinaison de notre esprit faite par nous, à notre usage », la pensée nous paraîtrait bien inférieure à la sensation ; car nous l'avons prouvé, l'objet de la sensation est réel et solide, et, dans cette hypothèse, l'objet de la pensée, malgré de belles apparences, resterait vide et imaginaire.

Eh bien ! cette solution désespérante, kantistes et positivistes s'accordent à nous la présenter comme la seule qui soit conforme à la vérité.

Kant raisonne pour l'intelligence comme pour la sensibilité.

« Toutes nos intuitions ne sont que des représentations, des phénomènes ; les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être... Nous ignorons complètement ce que peut être la nature des choses en soi, indépendamment de toute notre capacité (récepti-

1. *Introd. aux ouvrages Inéd. d'Abélard*, p. 63.

vité. *Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout à fait notre esprit, et qui ne doit pas être nécessairement celle de tout autre être, quoique à la vérité, elle soit celle de chacun de nous* [1] ».

On ne saurait dire en termes plus formels que nos idées, bonnes tout au plus pour notre usage, ne peuvent avoir en aucun cas la moindre valeur objective.

L'école positiviste ne fait pas plus de cas de l'universel. Pour elle, toute la réalité se concentre dans les *individus* et les *images* qui les représentent. « Ce que nous avons en nous-mêmes lorsque nous pensons les qualités et les caractères généraux des choses, ce *sont des signes*, et *rien que des signes*, je veux dire certaines images ou résurrections de sensations visuelles ou acoustiques. tout à fait semblables aux autres images, sauf en ce qu'elles sont correspondantes aux caractères et aux qualités générales des choses » [2].

Il semble bien que l'idéologie de Taine ait déteint sur M. Loisy : « Nos perceptions, dit-il, n'atteignent pas le fond des choses. Les notions l'épuisent encore moins. Ce sont des images décolorées d'impressions subjectives » [3].

1. *Crit. de la raison pure*, t. I, 1re part. sect. 2e. Nous discuterons cette affirmation de Kant dans notre chapitre sur l'*Absolu*.

2. L'*Intelligence*, t. I, l. II, ch. I, § 6.

3. *Autour d'un petit livre*, p. 191.

II. — On le voit, la question de l'objectivité de la pensée offre une difficulté spéciale, au premier abord assez embarrassante. Les sens trouvent leur objet tout fait dans la nature, le particulier est en « acte » dans tous les objets que nous percevons ; il n'y a qu'à le constater et à le recueillir. Mais la pensée a la prétention d'atteindre l'universel et l'expérience ne nous montre de toutes parts que des individus. Vouloir faire jaillir l'*idée* du *fait*, n'est-ce pas tirer le plus du moins ?

Une école célèbre a cru résoudre le problème de l'universel en supposant l'*innéité* des idées générales. Descartes, Leibnitz, Rosmini et plusieurs autres philosophes mettent dans l'enfant qui vient de naître, au moins à l'état latent et confus, la connaissance des vérités premières.

Une telle hypothèse se place comme d'elle-même en dehors de la voie rigoureuse et scientifique. « Il est clair qu'admettre l'innéité, ce n'est pas donner une explication, mais plutôt reconnaître qu'on n'en peut pas donner. C'est pourquoi cette théorie est le *pis-aller* du psychologue ; on ne devra s'y résigner qu'après épuisement de toutes les autres hypothèses possibles »[1].

Ensuite, elle ouvre la porte toute grande au subjectivisme kantiste. En effet, « quelle valeur peut-on reconnaître aux principes, dans la théorie de l'innéité ? Les principes, nous dit-on,

1. RABIER, *Psychol.*, ch. XXIII, § 1.

sont absolument *a priori* ; la raison les impose au monde sans même l'avoir regardé. — Fort bien ; mais alors qui nous assure que ces principes que le monde ne nous a pas enseignés, soient en effet les lois du monde ? — Nous ne pouvons concevoir, dites-vous, les choses autrement. — Soit, mais qui vous dit que les nécessités de votre pensée soient aussi les nécessités des choses ? »[1] — Et du moment que les idées ne relèvent en aucune façon de l'expérience, qu'elles sont *a priori*, où sera le moyen de s'assurer qu'elles répondent á la réalité objective ?

Saint Thomas a donné une solution qui s'adapte mieux aux procédés de la vraie science, qui ne suppose aucun élément *a priori*, et accorde toujours une place importante à la sensibilité, tout en sauvegardant à merveille les prérogatives et la dignité de la raison. La voici dans sa lumineuse simplicité : les sens externes, en contact immédiat avec le monde, contemplent à loisir le tableau si riche et si varié des formes de la nature ; la mémoire et l'imagination amassent et gardent avec fidélité ce trésor d'images et le présentent à la raison. Celle-ci, jusque-là passive et silencieuse, entre aussitôt en activité, elle reçoit les divers éléments qui lui sont offerts par la sensibilité, les discerne, les classe, elle *compare* et *généralise*, dépouille l'objet de ses caractères *accidentels*, s'attache aux qualités

1. Rabier, op. cit. *Ibid.* § 2.

communes et *constitutives*, et passe ainsi, par un travail spontané et naturel, du particulier à l'universel, du fait à la loi, de l'individualité à l'essence.

Que suppose la théorie du Docteur angélique? Deux choses également révélées par l'expérience : l'existence à l'état latent, mais réel, du général dans le particulier, et l'activité de la raison qui va droit à son objet pour le saisir sous sa forme abstraite, en le dégageant de toutes les propriétés accidentelles qui l'individualisent.

Mettons ces deux points dans tout leur jour.

« L'universel, dit Bossuet, est l'ouvrage de la précision, par laquelle l'esprit considère en quoi plusieurs choses conviennent, sans considérer ou sans savoir en quoi précisément elles diffèrent. Par là se comprend parfaitement la nature de l'universel. Il y faut considérer ce que donne la nature même et ce que fait notre esprit. La nature ne nous donne au fond que des êtres particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant là-dessus et les trouvant tellement semblables qu'il ne les distingue plus dans la raison dans laquelle ils sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet et n'en a qu'une seule idée ; ce qui a fait dire au commun de l'Ecole, qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes, et encore, que la nature donne bien indépendamment de l'esprit, quelque *fondement* à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables, mais qu'elle ne donne

pas l'universalité aux choses mêmes, puisqu'elle les fait toutes individuelles ; et enfin, que l'univers se commence par la nature et s'achève par l'esprit : *Universale inchoatur a natura, perficitur ab intellectu* »[1].

Chaque être a une *essence* propre, c'est-à-dire appartient à une catégorie déterminée qui lui assigne sa place dans la nature et le distingue de tous les individus d'une espèce différente. Sans doute, en lui, cette essence est individuelle, particulière, elle se trouve mêlée à plusieurs propriétés accessoires et mobiles, mais rien n'empêche de faire abstraction de l'élément concret qui lui sert d'enveloppe, et de la concevoir à part, en elle-même et dans ses principes constitutifs. De particulière qu'elle était, elle se présentera au regard de l'intelligence sous une forme abstraite et générale.

Quelques exemples feront mieux comprendre notre pensée.

J'observe un rosier, un peuplier, un chêne : sous les différences qui frappent d'abord ma vue, j'aperçois bientôt des ressemblances, des analogies : Tous ces êtres ont pour origine un germe déposé dans la terre, ils se sont développés en puisant aux mêmes sucs, en absorbant la chaleur et l'humidité de l'air. Tous un jour, le brin d'herbe quelques heures après sa naissance, le chêne après plusieurs siècles de vie, cessent de croître, se dessèchent et périssent. Je rassemble

1. *Logique*, l. I. c. 30, 31.

ces caractères communs, j'en forme une idée, l'*idée de plante.*

Que j'observe maintenant un chien, un chat, un agneau, je remarque aussi que ces êtres grandissent et meurent, qu'ils sentent, qu'ils marchent, qu'ils ont des impressions communes. Je rassemble encore ces caractères pour en former une idée, l'*idée d'animal.*

Cette idée est *générale*, parce qu'elle convient à un genre ou à un groupe d'objets semblables, l'idée de plante à toutes les plantes, rose, lis, peuplier, bouleau, chêne, etc ; l'idée d'animal à tous les animaux, chien, chat, agneau, lion, etc. Bien mieux, elle peut se trouver reproduite dans un nombre *indéfini* d'individus ayant tous des caractères analogues.

— Elle est *abstraite,* parce qu'elle désigne un *extrait*, c'est-à-dire une portion d'individu, laquelle se retrouve dans tous les individus du groupe ; l'idée d'arbre exprime le caractère commun à tous les arbres, l'idée d'animal le caractère commun à tous les animaux.

— Elle est *objective*, parce que, si la vie végétative et la sensibilité n'existent pas dans la nature sous leur forme abstraite, en dehors des êtres vivants et sentants, elles n'en possèdent pas moins une existence réelle dans toutes les plantes et tous les animaux.

— Elle est *nécessaire*, parce qu'elle néglige ce qui convient à tel ou tel individu, pour retenir seulement ce qui convient à tous les individus de l'espèce, ce que l'esprit remarque en eux avant

tout le reste, ce qui constitue leur essence ou nature, ce qui ne peut pas ne pas leur convenir [1].

Ainsi nul doute que le fondement de l'universel ne soit donné par la nature.

Dira-t-on que l'intelligence ne saurait faire le travail d'*abstraction* et de *généralisation* nécessaire pour concevoir l'universel *en acte ?*

Rien de plus contraire, je ne dis pas à la raison, mais à l'expérience elle-même. Saint Thomas, dans une fine analyse que ne désavouerait point un psychologue du xxe siècle, a observé que chacune de nos facultés, chacun de nos sens, possède, à sa manière, la vertu *abstractive,* car dans tout être complexe, chaque faculté saisit ce qui constitue son objet et néglige tout le reste. « La vue, par exemple, perçoit la couleur d'un fruit, sans percevoir son parfum. Or la couleur est bien réellement dans le fruit ; mais que l'œil la saisisse sans le parfum, cela tient à la nature de l'organe visuel, fait pour recevoir l'image de la couleur et non pas celle des odeurs » [2].

Et ce qui est vrai des sens, facultés organiques, appliquées à la connaissance des qualités particulières et concrètes, doit l'être à plus forte raison de l'intelligence, puissance immatérielle, née pour l'universel, et par suite douée de la vertu abstractive dans son degré le plus éminent.

1. Nous expliquerons ce point dans notre chapitre sur l'*absolu*, où l'on trouvera un complément de la théorie de l'intelligence et la réponse à diverses objections.

2. S. Th. 1ª, q. 85, a. 2, ad. 2.

Écoutons encore le Docteur angélique : « L'esprit, dit-il, est capable de s'élever à l'idée d'humanité. L'humanité abstraite ne se trouve nulle part dans la nature, elle existe seulement dans tel ou tel homme particulier ; mais si elle est conçue en dehors de toute condition individuelle, ce qui est une véritable abstraction destinée à produire l'universel, la raison n'en est pas dans l'humanité, mais dans l'esprit lui-même, en qui se trouve l'image représentative de l'espèce et non point celle des individus »[1].

On nous oppose que « le concret seul est le vrai », et que l'abstraction masque, défigure la réalité.

L'abstraction, nous l'accordons bien volontiers, n'embrasse pas d'un seul regard tous les attributs de l'être, et ne place pas sous nos yeux la synthèse des choses ; elle est, si l'on veut, une infirmité de notre esprit qui, ne pouvant d'une seule vue saisir toute la réalité, se voit réduit à partager son étude pour considérer séparément les différentes propriétés de l'être concret. Mais elle saisit exactement ce qu'elle saisit et l'axiome de l'Ecole dit vrai : *Abstrahentium non est mendacium* »[2].

Au reste, à peine a-t-elle rempli sa tâche difficile qu'elle fait place à la synthèse, et de toutes les parties successivement soumises à l'analyse, celle-ci compose un tout homogène aussi ressemblant que possible à la réalité. Et remar-

1. *Ibid.*
2. Cf. BOSSUET, *Logique*, l. I, ch. 23; S. TH. Ia, q. 85, a. 1, ad 1.

quons-le bien, la synthèse est encore l'œuvre de la raison « spéculative », puisqu'il s'agit de mettre de l'ordre dans nos connaissances et d'en former un faisceau. — Au reste, on l'a montré déjà, la raison spéculative atteint l'universel, et donc le « concret » aussi bien que l'abstrait, le réel, la vie elle-même aussi bien que l'idéal [1].

La doctrine thomiste, on le voit maintenant, est la plus conforme à la nature du « composé humain ». Elle se tient à une égale distance de l'idéalisme et du positivisme, et s'établit dans ce juste milieu si difficile à découvrir, où se fait l'accord du sensible et de l'intelligible. Presque tous les philosophes ont échoué dans cette recherche délicate. Les uns n'accordent presque rien à la sensibilité, les autres lui donnent presque tout et ne réservent rien à l'intelligence. Dans les systèmes platonicien, cartésien et kantiste, les sens sont une gêne plutôt qu'un secours pour l'esprit, ils se voient confinés dans la région mobile des ombres et des phénomènes, ils ne font briller aux yeux de l'âme aucune lumière, tout au plus peut-on les regarder comme une cause *occasionnelle*, nécessaire à l'éveil de la pensée.

Le Docteur angélique leur reconnaît, au contraire, et dans une bonne mesure, la faculté de connaître ; ensuite il les associe à tous les actes de la pensée — sans eux la raison ne saurait avoir aucune idée ni se représenter aucun objet

1. *Supra*, § I, p. 40, 41.

— et il les charge de venir déposer aux pieds de l'intelligence toutes les richesses qu'ils ont amassées dans leurs incessants rapports avec le monde extérieur.

Mais ne reste-t-il plus rien à faire à l'intelligence ? N'a-t-elle qu'à recueillir, classer et enregistrer les données de la sensation ? En un mot, ne faut-il plus la considérer autrement que comme une sorte de prolongement de la sensibilité, ainsi que l'avancent les positivistes ? Les sens ne saisissent que le particulier, tandis que l'objet propre de l'intelligence est l'universel : ils peuvent bien lui fournir des *matériaux*, mais des matériaux grossiers, bruts et qu'on ne saurait employer tant que l'artiste ne les aura pas soigneusement polis, dégagés de tout élément inférieur, idéalisés. Cet artiste, c'est l'esprit ; à lui de commencer où les sens s'arrêtent et d'achever, par son activité propre, l'édifice grandiose de la pensée. Jusque-là, l'édifice est encore en *puissance*, l'esprit seul peut lui donner l'*acte* [1].

Il ne *crée* pas son objet, ainsi que le prétendent Kant et Fichte ; le pouvoir créateur est le propre de l'intellect divin, acte pur, être infini, qui contient en soi tout ce qui est et tout ce qui peut être, artiste suprême chez qui l'idéal existe de toute éternité, comme dans sa source. L'esprit humain est en *puissance* par rapport à la vérité ; il doit la recevoir d'un principe extérieur : pour s'instruire il a besoin d'étudier, pour

1. Cf. S. Th., 1ª, q. 84, a. 6, c.

trouver il a besoin de chercher, et même il ne passe de l'ignorance à la science que lentement et graduellement.

Mais cette imperfection originelle ajoute, en réalité, quelque chose à son excellence. Car si l'esprit humain n'apporte aucune idée en venant au monde, c'est qu'il est capable de composer lui-même le trésor de ses connaissances ; s'il n'est d'abord qu'en puissance, il aura plus tard assez d'énergie pour passer à l'acte, quand l'organisme auquel il est étroitement uni se sera développé, quand les sens auront fait une cueillette suffisante dans le monde extérieur et que la mémoire et l'imagination, unissant leurs efforts, lui auront offert les matériaux nécessaires à l'exercice de son activité.

C'est le dessein général de la Providence de soumettre tout ce qui a vie dans ce monde — corps et esprits — à la loi de la croissance et du progrès, d'enfermer le grand chêne dans un faible germe et le puissant génie dans un frêle organisme. Auriez-vous plus d'admiration pour le chêne, s'il naissait et s'épanouissait le même jour, pour le corps humain s'il ne connaissait point d'enfance, et pour l'esprit s'il n'avait aucun progrès à réaliser, s'il ne devait rien ajouter aux dons qu'il a reçus d'en haut ?

La raison comme la volonté apporte en ce monde des germes féconds, mais des germes seulement : laissez à ces deux nobles puissances le mérite de développer ces germes, sous l'influence bienfaisante du temps, laissez-les s'éle-

ver, par leurs propres efforts, à la conquête de la science et de la vertu.

Ut quidquid generi demas, virtutibus addas.

L'intelligence humaine ne reçoit point, dès son berceau, la visite de l'idéal, comme le croient les partisans de l'innéisme ; elle n'a point non plus à le tirer de son fond ou du néant, par une sorte de pouvoir créateur, comme le veulent les néo-kantistes ; mais elle a assez de pénétration pour le découvrir sous le voile des choses sensibles, en *interprétant* la nature, comme l'artiste, en s'instruisant comme lui, à cette école du Souverain Maître où les maîtres d'ici-bas trouvent toujours à apprendre. *Homo additus naturæ.*

D'autant mieux que l'intelligence humaine s'allume au flambeau de l'intelligence divine, où brillent comme autant de rayons lumineux les idées des choses[1].

S'il nous était donné de regarder en face le soleil divin, nous verrions en lui, d'un seul regard, le type ou l'idée de chaque chose ; mais une telle lumière est trop éblouissante pour notre faible vue. Et c'est pourquoi, afin de remédier à notre impuissance, Dieu a mis sous nos yeux non pas son essence infinie, mais les créatures sorties de ses mains, comme autant de copies de sa perfection immuable. Qui les

1. « Lumen rationis naturalis nihil est aliud quam impressio divini luminis in nobis ». S. Th., 1a 2ae, q° 91, a. 2 c. et qq. *De Verit.*, q. XI *De Magistro*, a. 1, ad 13.

contemple toutes d'un regard profond, découvre en chacune d'elles au moins une partie de l'éternelle raison des choses et soulève ainsi un coin de l'idéal absolu [1]. Il ne le voit pas directement et face à face, mais il en saisit quelques rayons dans le fidèle miroir de la nature.

N'est-ce pas assez pour assurer l'objectivité de l'idéal humain et relever la noblesse de notre esprit, sans recourir à la théorie surannée de l'*ontologisme ?*

1. Suivant la belle remarque de S. Thomas, notre science est une empreinte des choses créées et les choses créées sont elles-mêmes une empreinte de la science divine. « Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formæ non sunt nisi quœdam sigillatio divinæ scientiæ in rebus. » Qq. disp. q. *De scientia Dei*, art. 1.

CHAPITRE IV

L'Absolu.

§ I. — *Part du subjectif et du relatif dans la connaissance humaine.*

« Dans le système scolastique, la raison ne peut impliquer aucune part de subjectivité, puisque la raison est impersonnelle, immuable, transcendante »[1]. C'est ainsi que M. l'abbé Ch. Denis interprète la doctrine traditionnelle et traduit la pensée plutôt sommaire de certaíns anti-intellectualistes.

Il est bien vrai — et nous croyons l'avoir établi — que la raison humaine est transcendante par rapport à la sensibilité, faculté inférieure, restreinte à la connaissance du particulier et du matériel.

Il est bien vrai aussi qu'étant « immatérielle et spécifique », elle se trouve substantiellement la même chez tous les hommes et ne peut recevoir que des variations accidentelles.

1. *Annales de philos. chrét.*, nov. 1903.

Mais saint Thomas a consacré un opuscule [1] et plusieurs articles de la *Somme* théologique à établir contre les Averroïstes le caractère individuel et personnel de la raison.

Faculté individuelle et personnelle, la raison ne peut moins faire de porter dans ses connaissances, ses qualités et ses dispositions propres. Il y a plus. Tout sujet connaissant, animal, homme, ange, Dieu lui-même, connaît avec ses facultés individuelles et ne peut connaître autrement, puisqu'il ne peut connaître qu'avec les moyens et les ressources dont il dispose. L'homme en particulier connaît avec ses sens, avec sa mémoire, avec son imagination comme avec sa raison. Et les sens, la mémoire et l'imagination — sans parler du cœur — exercent sur la raison une influence d'autant plus considérable qu'ils lui fournissent ses matériaux et ses approvisionnements.

La connaissance intellectuelle sera donc individuelle, subjective, inégale et nuancée suivant la capacité, l'état et les dispositions de chacun. « *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur* ». Voilà une proposition qui a dans l'Ecole toute la valeur d'un axiome et dont saint Thomas n'hésite pas à faire l'application à la connaissance. « *Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus* » [2]. Il suit de là que tous les hommes ne connaissent

1. *De unitate intellectus contra Averroistas*, et 1a q. 79.
2. *De Verit.* q. X, a. 4.

pas les mêmes choses de façon absolument identique et que certains les comprennent mieux parce qu'ils ont plus d'esprit, comme il arrive pour le phénomène de la vision, où ceux qui ont la vue plus perçante saisissent et distinguent plus nettement les diverses propriétés des corps. — Toutefois, poursuit le Docteur angélique, c'est bien la même chose qui, plus ou moins parfaitement, est perçue ou comprise par tous ; car si elle était perçue ou comprise autrement qu'elle n'est en réalité, il y aurait erreur de la part de quelqu'un [1].

Ajoutons que la chose connue ne saurait se trouver dans le sujet connaissant avec la forme et les propriétés qu'elle possède en elle-même. L'objet connu, en tant que connu, doit naturellement revêtir la forme du sujet connaissant, puisqu'il est en lui et qu'il fait une seule et même chose avec lui. Considéré en soi, l'objet connu forme un tout complet dont toutes les parties, toutes les propriétés se joignent et s'entrelacent; la connaissance, au contraire, a quelque chose de « partiel » et « d'abstrait », puisqu'elle isole les parties pour les mieux saisir et qu'elle ne saisit en chacune que ce qui fait face à chaque impression distincte ou peut être légitimement déduit à l'aide du raisonnement.

Voilà, d'après les principes du « dogmatisme intellectuel », la juste part du « subjectif » et du « relatif » dans la raison et dans la connaissance.

1. S. Th. Ia, q. 85, a. 7.

Après ces explications, nous serons plus à l'aise pour discuter les théories relativistes.

§ II. — *Théories relativistes.*

Le relativisme n'est pas une découverte moderne. Il compte des partisans dès les premiers temps de la philosophie. Protagoras en formula le principe en faisant de l'homme la « mesure » de toutes choses. Cicéron disait de son côté : « Je suis d'un école où l'on vit au jour le jour ; tout ce qui vient à nous paraître le plus probable, nous l'embrassons dans le moment, et c'est ce qui fait que nous sommes seuls indépendants » [1].

Mais ce qui n'était autrefois qu'une opinion isolée, est entré aujourd'hui dans le domaine de la philosophie courante, et « la marque la plus générale par où je reconnais l'esprit nouveau, c'est cette opinion partout répandue que la vérité a un caractère essentiellement relatif » [2].

Ce fut Kant qui imprima cette direction à la pensée moderne. « Toutes nos intuitions ne sont, à son gré, que des représentations des phénomènes ; les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons... nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui ne doit pas être né-

1. *Tuscul.* V, 11 ; *Acad.* I, 1, XI, c. 21, 29.
2. Caro, *L'idée de Dieu*, p. 10.

cessairement celle de tout autre être »[1]. Seulement Kant s'arrêta à moitié chemin, et après avoir nié l'absolu dans la spéculation, il en affirma l'existence dans la Morale.

La néo-critique a poussé le relativisme jusqu'à ses dernières conséquences. Hamilton déclare l'absolu inintelligible. « *L'idée* même de l'absolu n'existe pas... L'absolu ne contient subjectivement rien de concevable... Nous concevons le relatif, mais nous avons le pouvoir de nier ce que nous concevons ; cette négation du relatif, laquelle ne laisse après soi que le vide dans notre esprit, c'est ce que nous appelons l'absolu »[2].

Renan, au lieu de combattre l'absolu par son concept, lui a opposé la loi de l'évolution, qu'il tient pour la plus grande conquête de la pensée moderne.

Stuart-Mill, se plaçant au point de vue positiviste, est arrivé à des conclusions analogues. « L'expérience ne nous montrant que des *faits* les uns après des autres, et rien n'étant connu que par la seule expérience, il n'y a aucune raison, par conséquent aucune nécessité de quelque genre que ce soit, ni absolue, ni relative, ni logique, ni morale. « Il se peut que dans d'autres planètes ou dans des parties de la nôtre encore inconnues, il y ait une autre logique. Et dans les régions mêmes que nous connaissons de notre planète, ce que seront demain la phy-

1. *Crit. de la raison pure*, t. 1, 1[e] part. sect. 2.
2. Fragment cité par Rabier, *Psychol.*, ch. 34, § 2.

sique, la géométrie, la logique, qui peut le dire ? Et qui sait enfin si demain, si tout à l'heure il y aura une science, quelle qu'elle soit, s'il y aura deux choses semblables, s'il y aura quelque chose ? » [1].

Il restait, pour que le relativisme individualiste déployât toutes ses conséquences, qu'on en fît l'application à la théologie, à la religion et aux dogmes. C'est la tâche que s'est donnée M. l'abbé Loisy, dans plusieurs livres récemment condamnés par le Saint-Office [2]. « Si, dit-il, on suppose que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe ; que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies... Il me semble évident par la commune expérience, que la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution... La vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui et par lui » [3]. — De cette évolution

1. Ravaisson, *La Philosophie en France* au XIX[e] siècle, p. 65.

2. *La Religion d'Israël. — Études évangéliques. — L'Évangile et l'Église. — Autour d'un petit livre. — Le quatrième évangile.*

3. *Autour d'un petit livre,* p. 190, 191, 192.

universelle, l'auteur tire diverses conséquences sur la nécessité qui incombe à l'Eglise d'adapter aux exigences de la science moderne les dogmes de Dieu, de la Trinité, de la création, de l'Incarnation et de la Rédemption.

§ III. — *Position et conséquences du relativisme.*

La position du relativisme nous paraît intenable et contradictoire. En effet, qui pose le relatif suppose l'absolu, et qui rejette l'absolu doit se résoudre à la disparition du relatif. Ecoutons Spencer, évolutionniste résolu mais clairvoyant : « La conception de la relation implique la conception de ses deux termes. Nous demander de concevoir la relation entre le relatif et le non-relatif, sans avoir conscience de chacun d'eux, c'est comme si l'on demandait de comparer ce dont nous avons conscience avec ce dont nous n'avons pas conscience ; la comparaison étant elle-même un acte de conscience n'est possible que par la conscience de ses deux objets. Que devient alors l'affirmation que l'absolu n'est conçu que comme une pure négation de la concevabilité ? Si le non-relatif ou absolu n'est présent à la pensée qu'à titre de négation pure, la relation entre lui et le relatif devient inintelligible, parce qu'un des termes de la relation est absent de la conscience. Si la relation est inintelligible, le relatif lui-même est inintel-

ligible, faute de son antithèse ; d'où résulte l'évanouissement de toute pensée. »[1]

Examinons maintenant les conséquences inévitables du relativisme ; peut-être nous éclaireront-elles sur la valeur des principes qui les auront entraînées.

Au point de vue spéculatif, la théorie relativiste est la ruine de toute certitude ; au point de vue pratique, elle supprime toute différence réelle entre le bien et le mal, et conduit fatalement à l'égoïsme, à l'indifférentisme universel.

Le premier point est avoué de nos adversaires eux-mêmes : « L'établissement d'un critérium de certitude est impossible... il n'y a pas de certitude, il n'y a que des gens certains » (Renouvier). — « Aujourd'hui rien n'est plus parmi nous vérité ni erreur... nous admettons jusqu'à l'identité des contraires » (Schérer) ...« Qui sait si demain il y aura une science, quelle qu'elle soit, s'il y aura quelque chose ? » (Stuart Mill).

Qu'on ne s'étonne point de ces assertions étranges : elles découlent par une suite nécessaire du relativisme universel ; car « entre la vérité relative et le scepticisme, il n'y a pas l'épaisseur d'un cheveu » (J. Simon).

Saint Thomas rappelle quelque part une ancienne opinion, analogue à celle de Kant, et suivant laquelle l'homme ne connaîtrait que sa propre manière de sentir et de penser, et nullement

1. *Premiers principes*, 1e part. ch. 4.

les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il affirme qu'elle conduit à deux conséquences inévitables : la première, c'est que la science n'aura plus pour objet les choses, mais seulement nos idées ; la seconde, c'est que tout ce qui sera cru par quelqu'un deviendra par là même véritable, et que les propositions contradictoires se trouveront vraies en même temps. Par exemple, celui qui a le goût sain, jugera que le miel est doux et il jugera bien ; celui au contraire dont le goût n'est pas sain trouvera le miel amer, et il jugera aussi bien que le premier, puisqu'ils jugent l'un et l'autre d'après leur goût, et qu'ils ne sentent point les choses elles-mêmes, mais seulement les impressions de leur palais. Il suivra de là, par une conséquence absolument rigoureuse, que toute opinion sera également vraie »[1].

La *morale* et la *religion* doivent partager le sort de la métaphysique. « Nous ne connaissons plus *la* religion mais *des* religions ; *la* moralité mais des mœurs » (Schérer). — « L'homme fait la sainteté de ce qu'il croit, comme la beauté de ce qu'il aime ». — « Ce que l'humanité adore dans les caractères qu'elle a idéalisés, c'est la bonté et la beauté qu'elle y a mises » (Renan)[2].

« La religion est certainement la plus haute et la plus attachante des manifestations de la nature humaine ; entre tous les genres de *poésie*

1. S. Th., I^a, q. 85, a. 2. c.

2. *Etudes d'histoire religieuse*, préf. et p. 334, 423.

c'est celui qui atteint le mieux le but essentiel de l'*art* »[1]. Ainsi on réduit toute religion au culte de l'idéal, et l'on déclare en même temps que l'idéal est tel que chacun se le fait à soi-même.

Une parfaite indifférence, telle est la règle suprême pour bien apprécier les événements de l'*histoire*. L'historien critique est un artiste qui prend plaisir à tous les faits qu'il contemple ; il s'élève, à force d'impartialité, à une sorte d'impersonnalité intellectuelle, il s'intéresse au jeu, mais sans y risquer sa mise. « Pour ces spectateurs d'idées, observe Caro, pour ces amateurs empressés de spectacles métaphysiques, la vie, la philosophie, la religion ne sont qu'un vaste *phénoménisme*.

« Mais quel doit être le résultat de la philosophie critique, sinon de désintéresser l'homme du *devoir* qui ne se réalise que par une lutte constante de l'homme contre lui-même ? S'il est vrai qu'il n'y ait que du relatif dans la *pensée* de l'homme, pourquoi y aurait-il de l'absolu dans son *action* ? Le devoir, le dévouement n'ont dès lors qu'une beauté relative, humaine ; ils ne représentent plus qu'une forme, une loi de notre raison ; ils expriment à leur manière la catégorie de l'idéal ; ils pourraient bien n'être, comme les idées de substance et de cause, qu'une illusion d'optique. — Qu'importe que ces notions s'appliquent à l'action, et non pas à la pensée ? cela

1. *Ibid.*

suffit-il pour en changer l'essence ? ...Formes de notre activité ou formes de notre entendement, n'est-ce pas toujours de l'homme, c'est-à-dire du variable et du relatif ? La raison ne souffre pas ces choix arbitraires entre le *vrai* et le *bien*. S'il y a du bien absolu, il y a du vrai absolu. Le vrai est le bien de la pensée, comme le bien est le vrai de l'action » [1].

Les criticistes modérés ne manqueront pas de dire que la religion vient de Dieu, non de l'homme, et qu'ayant une origine divine, elle se présente à nous avec le double prestige de la vérité immuable et de l'impératif catégorique. C'est incontestable. Mais sont-ils bien sûrs que l'absolu ayant été dénoncé par eux dans la spéculation et dans la science [2], la raison se trouvera disposée à lui faire bon accueil, quand on le lui imposera au nom de l'action et de la foi, tranchant complètement avec tout ce qu'elle a reçu jusque-là ? D'autres criticistes, moins modérés mais plus logiques peut-être, ont poussé jusqu'au bout certaine définition aujourd'hui en faveur : « La vérité est en fonction de vie », et il leur a semblé « évident par la commune expé-

1. Caro, *L'idée de Dieu*.

2. « Si le postulatum d'Euclide est admis, la géométrie à trois dimensions est la vraie. Mais si on ne l'admet pas ?... Comment les propositions abstraites de la science, toutes schématiques, purement méthodiques *et conditionnelles*, pourraient-elles entrer en conflit avec les affirmations concrètes, catégoriques de la foi ? Pour qui l'entend bien... le conflit paraît impossible ». Fonsegrive, *La Quinzaine, L'Exégèse de M. Loisy*, 15 déc. 1903.

rience, que la vérité, toute vérité, est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution » (Loisy). Il y a, ce semble, une leçon à retenir, et qui rappelle une parole de Royer-Collard moins vieillie apparemment qu'on ne pense : « On ne fait pas au scepticisme sa part ».

§ IV. — *Diverses formes et réalité de l'absolu.*

L'absolu, dans sa signification étymologique, *solutus ab,* désigne un être qui ne se rapporte nécessairement à aucun autre, qui est libre de toute attache avec ce qui n'est pas lui, en un mot, un être *indépendant*.

Pour bien comprendre l'absolu, examinons son contraire, le *relatif.* Le relatif est un être si nécessairement lié à un autre, qu'il ne peut ni exister, ni même être conçu sans cet autre être. Par exemple, l'effet, comme tel, suppose essentiellement une cause ; le fils, en tant que fils, ne peut être connu sans son père. Au contraire, l'absolu est l'être qui n'est pas soumis à cette sujétion. Je puis songer à Leibnitz sans penser à Platon, je puis supposer dans un être la sensibilité sans supposer l'intelligence. Donc Leibnitz, Platon, la sensibilité, l'intelligence sont des êtres absolus.

Cette indépendance, cette liberté sont suscep-

tibles de degrés, et le mot *absolu* peut être pris dans des sens différents. On peut d'abord appeler absolu tout être existant en soi-même, indépendamment du sujet connaissant ou affectif. Soit un objet quelconque placé en dehors de moi et ne dépendant de moi à aucun titre : que je le considère ou que je l'ignore, peu importe ; il existe, il garde son être contingent ou nécessaire. Par rapport à moi, il est donc libre ; dès lors je puis lui donner le nom d'absolu.

Dans un sens plus élevé et plus complet, l'absolu, c'est l'*inconditionnel*, le *nécessaire*, ce qui ne dépend d'aucune hypothèse même imaginable, ce qui ne peut pas ne pas être ni être autrement. Il a pour contraire le *contingent*, qui est, par hypothèse, mais qui pourrait ne pas être, et qui ne serait pas ou qui serait autrement, s'il n'eût reçu d'un autre son existence ou s'il eût été produit dans des circonstances différentes.

Enfin, si on le considère dans sa signification la plus haute, l'absolu, c'est ce qui n'appartient à aucune catégorie, ce qui n'est ni dans une espèce ni dans un genre, ce qui repousse toute dépendance, toute restriction, toute limite, c'est le *parfait*, l'*infini*.

Nous voudrions maintenant établir par des arguments directs l'existence de l'absolu sous ses différentes formes.

S'il est un fait hors de toute contestation, c'est que l'homme croit à l'absolu, qu'il le poursuit de ses vœux les plus ardents, qu'il s'attache

à lui de toutes ses forces. Il peut se tromper, il se trompe souvent sur l'objet de sa foi et de son culte, ce qu'il croit la vérité immuable n'est pas toujours la vérité, ce qui ravit son amour n'est pas toujours digne de ses enthousiasmes et de son dévouement, mais quand il donne son esprit ou son cœur, ce n'est pas au relatif, reconnu comme tel, qu'il le donne. Sans la foi à l'absolu, l'homme se sentirait dégradé et misérable, privé de tout point d'appui, inerte, sans flamme ni ressort.

Il a besoin de savoir, il a besoin de prendre un parti dans les grandes questions qui intéressent sa destinée présente et future. Or une certitude *provisoire* n'est pas la certitude et ne saurait le satisfaire à aucun prix. Cessez de lui offrir pour toute ressource des vérités flottantes et nuageuses, qui ne sont vraies que dans la mesure de l'heure présente, et qui cesseront de l'être demain pour une science plus avancée ; de telles vérités ne sont que des apparences, des ombres qu'emporte le premier vent, et des ombres ne peuvent qu'irriter une créature raisonnable, avide de lumière et de réalité. Tout système est faux qui heurte une croyance universelle, tarit la source de la générosité, et fait à la fois le vide dans l'esprit et le cœur [1].

1. « Pour penser, comme pour agir, le philosophe a besoin de croire à autre chose qu'à lui-même, qu'à son esprit, qu'à son idée, qu'à ses sentiments et à ses sensations. L'étrange égoïsme dans lequel l'enferme cette philosophie (critique) le pétrifie et l'étreint ». — Vacherot, *La Métaphysique et la science.*

Mais nous ne saurions nous contenter de cette raison générale, et il nous faut prouver l'existence de l'absolu sous les trois formes qu'il peut revêtir : l'*objectif* indépendant de l'esprit humain, le *nécessaire* et le *parfait* ou l'*infini*.

Le premier point a déjà été établi, quand nous avons démontré l'objectivité de la sensation et de la pensée [1]. Nous avons dit que les sens perçoivent un monde réel, extérieur, situé dans le temps et l'espace, ne relevant point de nos impressions, placé devant nous comme un spectacle permanent, destiné à nous fournir une série ininterrompue d'instructions précieuses. — Nous avons aussi montré comment la pensée n'est point une forme du sujet connaissant ni une conception faite *a priori*, mais au contraire une image fidèle des choses, qui les représente dans ce qu'elles ont d'immatériel et de meilleur, avec leurs caractères les plus intimes et les plus généraux.

Inutile de revenir, autrement que pour la rappeler, sur une vérité désormais acquise ; passons sans plus de retard à notre seconde proposition : l'existence de vérités *nécessaires*, *immuables*, absolument *indépendantes* de l'esprit humain et de tout esprit créé. C'est la seconde forme de l'*absolu*.

Nous étudierons plus loin l'absolu dans la *nature*, et nous montrerons d'abord, au dedans de nous, la permanence du moi sous la mobilité

1. *Supra*, ch. II et III.

des phénomènes, l'identité de la conscience que n'altèrent aucunement les changements sans nombre qui s'accomplissent à la surface du sujet sentant et pensant, et ensuite, au dehors de nous, l'immutabilité de l'espèce à côté de la mobilité des individus, et l'éternelle durée des lois qui président à l'incessante évolution des choses à travers le temps et l'espace.

Voilà dans le particulier l'universel, dans le mouvement le repos, dans le progrès la fixité, et par suite voilà pleinement assurée la part de l'immuable, du nécessaire, en un mot de l'absolu.

Des sciences de la nature *physique,* où le mouvement semble avoir étendu son empire, élevons-nous aux sciences de la matière pure et de l'esprit : les *mathématiques,* la *métaphysique*, la *logique* et la *morale;* ici l'absolu règne et gouverne suivant des lois éternelles, immuables, inflexibles : dans ses immenses états nulle déviation, nulle exception, ni recul ni progrès.

Prenons quelques exemples. Le tout est plus grand que chacune de ses parties ; deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; si à deux quantités égales on ajoute une quantité égale, elles demeurent égales ; d'un point à un autre la ligne droite est la plus courte, dans le même plan, etc. ; est-il un homme qui élève le moindre doute sur ces diverses propositions et leur trouve un caractère de vérité *provisoire,* qui ne s'impose pas à toute intelligence, et que le temps pourra modifier?

Ce qui est vrai des mathématiques serait-il moins vrai de la *métaphysique* ? Ne trouverions-nous pas, là aussi, plusieurs principes d'une certitude parfaite, irréfutable ? La même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps ; tout ce qui est doit avoir une raison d'être ; ce qui est produit ne se produit pas soi-même, mais doit son existence à un agent extérieur ; tout être est doué d'une activité quelconque ; tout corps est dans l'espace ; tout mouvement suppose un point d'appui immobile : voilà autant de théorèmes qui ne craignent pas la comparaison avec les théorèmes géométriques.

La *logique* peut, à plus forte raison, défier tous les sophistes et tous les sceptiques ensemble [1]. Cette science, on le sait, a pour objet non pas de fournir des principes, mais de tirer des conclusions ; elle suppose des prémisses données, quelle qu'en soit d'ailleurs la matière, et elle en tire des conséquences absolument nécessaires. Personne, sans se contredire soi-même, ne saurait contester la conclusion, quand il a une fois admis la majeure et la mineure. « Il faut reconnaître que la vérité a ses lois... ; il faut qu'elle n'arrive pas à se contredire. La

1. « La logique possède le caractère d'une science *exacte* depuis fort longtemps, puisqu'elle ne s'est pas trouvée dans la nécessité de reculer d'un pas depuis Aristote. Ce qu'il y a encore de remarquable, c'est qu'elle n'a pu faire jusqu'ici un seul pas de plus, et qu'elle semble, suivant toute apparence, avoir été complètement achevée et perfectionnée dès sa naissance. » KANT, *Crit. de la raison pure*, t. 1, p. 2, trad. TINOC.

loi de non-contradiction est le garde-fou de la pensée. Un processus de l'esprit qui arriverait à se contredire se détruirait lui-même »[1].

Variable dans ses applications, la *morale* n'est pas moins absolue dans ses principes. Ceux-ci reposent sur le droit *naturel,* c'est-à-dire sur l'essence des choses. Le *Décalogue* est le code éternel où se trouvent écrites ces diverses prescriptions qui embrassent les principaux devoirs envers Dieu et envers le prochain. De tels commandements sont nécessaires, absolus ; ils concernent le bien universel et permanent ; et Dieu lui-même ne pourrait permettre qu'on se dérobe à leur observation[2].

Or, toutes les vérités mathématiques, métaphysiques, logiques et morales dont nous venons de parler et dont il serait facile d'augmenter la liste, ne relèvent en aucune façon de l'esprit humain. Il les découvre, mais il ne les fait pas ; elles s'imposent à lui, le dominent tout en l'éclairant, mais il ne peut rien sur elles. Quand il vient en ce monde, il les trouve déjà existantes ; quand il disparaît, il ne les emporte pas avec lui dans la tombe. Il va et vient, se remue et s'agite ; mais elles, rien ne les ébranle, rien ne les touche, le temps même ne les effleure point.

Et maintenant, pourrons-nous monter plus haut, et arriver jusqu'à l'absolu par excellence, jusqu'à l'être *parfait, infini,* que nous appelons Dieu ?

1. FONSEGRIVE, *La Quinzaine*, 15 déc. 1903.
2. *Cont. Gent.* l. III, c. 129 ; 1ª 2ªᵉ, q. 100, a. 5 et 8.

Oui, sans doute, nous le pouvons et nous le devons. La nature nous en fournit les moyens et la raison nous y pousse irrésistiblement. Pour cela, il nous suffit d'analyser le fait le plus sensible et le plus général qui soit dans la nature : le *mouvement*. L'expérience nous montre que le monde tout entier est plein de mouvements, et que tout ce qui se meut a besoin d'un point d'appui, que tout mouvement part de l'immuable. S'il n'y a quelque chose d'éternel, rien ne peut commencer ; quelque chose qui dure, rien ne peut changer ; quelque chose qui *est*, rien ne peut *devenir*. Supprimez la source, il n'y a plus de ruisseau ; le principe, il n'y a plus ni suite ni conséquence ; le point de départ, il n'y a plus ni marche ni arrivée ; le fondement, il n'y a plus d'édifice ; le moteur, il n'y a plus de mouvement.

Au ciel et sur la terre tous les corps se meuvent, et jamais ils ne s'ébranlent sans l'aide d'un point d'appui immobile [1]. D'un autre côté, la matière est incapable de se donner à elle-même le mouvement, et à plus forte raison *telle* direction, *telle* vitesse dans ses mouvements ; car par nature elle est inerte, indifférente et aveugle. Qu'on la meuve, elle ne résiste pas, mais qu'on la laisse à elle-même, elle demeure dans son repos. Donc une force qui n'est point matérielle met la matière en mouvement.

1. Cf. S. August. *De Genesi ad litt.* lib. VIII, c. XXI. n. 41 ; S. Th. 1ª, q. II, a. 3, c.

Est-ce à dire que ce grand mouvement qui entraîne le monde se fait au *hasard* ? Non, les corps terrestres et les corps célestes sont gouvernés dans leurs évolutions par des lois précises, constantes, qui réclament un moteur intelligent.

Mais le monde est immense et rempli de mouvements « contraires » : les uns, engendrés par une force centrale portent tous les corps à s'unir entre eux, et il se produirait un choc épouvantable s'il n'y avait une force opposée, la force *tangentielle*, qui maintient chaque être à sa place distincte, à une distance raisonnable du centre qui l'attire.

Voilà bien le Dieu que nous cherchons : force *unique*, *intelligente*, *universelle*, *impulsive* et *modératrice* tout ensemble, commandant et équilibrant toutes les forces particulières et contraires de l'univers, immobile et tout entière en acte dans chacun de ses mouvements : *Et hoc omnes intelligunt Deum* [1].

§ 5. — *Examen des objections.*

On a soulevé contre l'absolu plusieurs objections, une objection *psychologique*, une objection *esthétique*, une objection *scientifique* et une objection *métaphysique*.

1. S. Th., 1a, q. II, a. 3, c. ; cf. Arist. *Metaph.*, xii, 7.

Voici la première difficulté : Tout ce que l'homme connaît, il le connaît au moyen de ses facultés ; mais comme ses facultés lui sont propres et font partie de son être, il s'en suit que l'objectif ne peut que se mouler sur le subjectif et prendre sa forme. Toute connaissance est donc essentiellement *relative* au sujet connaissant ; changez le sujet, vous changez l'objet du même coup. Or rien ne prouve que le sujet ne puisse être changé ; à la place de l'esprit humain, mettez un esprit différemment organisé, il pensera différemment. Ce que nous croyons la vérité lui paraîtra erreur, et réciproquement. Telle est l'objection de Kant dans toute sa force.

Son point d'appui est incontestable, mais la conséquence qu'on en tire est mal fondée. Tout sujet connaissant connaît avec ses facultés individuelles, et l'objet connu, en tant que connu, est dans le connaissant, dont il doit revêtir la forme, puisqu'en réalité, sous ce rapport, il fait avec lui une seule et même chose.

Mais s'en suit-il que l'objet cesse d'être ce qu'il est en lui-même, qu'il perde sa nature et son individualité pour *se teindre des couleurs du sujet ?* Nullement. Le vase n'ôte rien, n'ajoute rien à la vertu de la liqueur. Il en reçoit une quantité plus petite ou plus grande, suivant sa capacité et ses dimensions, mais la liqueur est la même [1].

1. « Cum dicitur unumquodque esse in alio, secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad *capacitatis* ipsius modum, non quantum ad *naturam* ipsius. Non enim

Cette métaphore correspond à une idée plus juste encore, s'il se peut, dans la théorie de la connaissance. Ce n'est point le sujet qui modifie l'objet, c'est l'objet au contraire qui modifie le sujet ; car le sujet est le *mobile*, et l'objet le *moteur*, le sujet est le *patient*, et l'objet est *l'agent*. C'est l'objet qui agit le premier sur le sujet, qui produit en lui une impression conforme à sa propre nature et grave en lui son image. Le sujet réagit ensuite, s'*assimile* l'impression ou l'image qu'il vient de recevoir et contracte par là même une sorte de ressemblance avec l'objet extérieur. De là cette profonde parole d'Aristote : *L'intelligence peut devenir toutes choses*, parce qu'elle peut recevoir l'image de toutes choses.

Encore un coup, et notre conscience nous le dit assez haut, ce ne sont pas les choses qui dépendent de nous, c'est nous au contraire qui dépendons des choses ; aussi éprouvons-nous le besoin d'interroger la nature, d'observer les faits extérieurs, de multiplier et de varier les expériences jusqu'à ce que la réalité se découvre et révèle son secret. Ce n'est point sur nos pensées que se mesure la vérité, c'est sur les choses, car c'est des choses que part le mouvement ; mais nos pensées correspondent aux choses parce qu'entre les facultés cognitives et leur objet il est aisé de constater une harmonie préétablie.

oportet ut id quod est in aliquo, habeat naturam et proprietatem ejus in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ ». *QQ. disp. de Anima*, a. 10, ad 14.

Entre l'œil et la lumière, entre l'oreille et le son, entre la main et les qualités tactiles on remarque une proportion, une adaptation si exacte que l'objet semble fait pour la faculté et la faculté pour l'objet. La raison serait-elle moins bien partagée que les sens, et n'avons-nous pas vu, au contraire, combien elle les dépasse en étendue, en élévation, en profondeur, en finesse et délicatesse ?[1].

Les disciples de Kant allèguent, il est vrai, que l'esprit humain aurait pu être organisé autrement qu'il ne l'est en effet, et que, dans cette hypothèse, il aurait jugé différemment des choses.

Cette objection, quoique spécieuse, ne saurait soutenir longtemps une analyse attentive. Nos différents sens ont tous une organisation qui leur est propre, et cependant on ne voit pas qu'ils se contredisent dans leurs témoignages : l'ouïe m'apprend ce que les yeux ne m'apprennent pas, mais ne renverse point leur déposition, pas plus que le goût ne dément le toucher, ni le toucher l'odorat. Lamennais a donc fait une supposition chimérique en soutenant qu'un sixième sens, « par un témoignage contraire, troublerait l'accord des cinq sens ». Pourquoi un sixième sens troublerait-il l'accord des cinq autres, puisque ceux-ci, malgré leurs différences, agissent de concert ?

Nous dirons la même chose de l'intelligence

1. *Supra*, ch. III, § 1.

humaine. Pour quel motif un esprit supérieur lui infligerait-il un démenti ? Sans doute cet esprit saurait bien des choses que nous ignorons, saisirait par intuition et d'un seul regard ce que nous ne pouvons atteindre qu'à l'aide du raisonnement et au prix de combinaisons souvent compliquées. Il verrait de plus haut et plus loin que nous. Mais il n'apercevrait pas le contraire de ce que nous voyons, pas plus que notre raison, si supérieure à tous nos sens, et qui découvre tout un monde fermé à ceux-ci, ne perçoit jamais le contraire de ce qu'ils perçoivent clairement. Le génie détruit-il le simple bon sens ? Pourquoi donc l'esprit angélique ou quelque autre génie sublime viendrait-il renverser l'esprit humain, qui, après tout, est une étincelle de l'intelligence divine ? On peut bien ajouter à ce qui est, mais on ne peut pas faire que ce qui est ne soit pas, ou soit autrement qu'il n'est.

Les criticistes renanistes insistent au nom de l'*esthétique*. Une doctrine absolue, impersonnelle, ne saurait avoir aucun charme pour nous ; seul, le mobile, l'individuel, le provisoire, l'incertain en un mot, a de quoi nous intéresser et nous passionner. « L'ennui du ciel scolastique serait à peine comparable à celui des contemplateurs oisifs d'une vérité sans nuance, qui, n'étant pas trouvée, ne serait pas aimée, et à laquelle chacun n'aurait pas le droit de donner le cachet de son individualité »[1].

1. RENAN, *Avenir de la Métaphysique.*

Une telle objection repose sur une analyse bien superficielle. Est-ce bien tenir compte de la nature de la *science* que de la vouloir personnelle, individuelle, originale ? « Le vrai philosophe, a dit Jules Simon, abhorre l'originalité ; il ne se résigne qu'en tremblant à être seul »[1]. Le but de la science n'est-il pas en effet d'entourer les vérités qu'elle enseigne de toute la lumière possible, de montrer qu'elles ne relèvent pas de la fantaisie d'un homme, si heureusement doué qu'on veuille le faire, mais qu'elles s'imposent à tout esprit en activité, qu'elles ont une valeur égale dans tous les temps et tous les lieux, et qu'en définitive elles reposent non pas sur la raison d'un seul, mais sur la raison ou la conscience universelle ? A nos yeux, un homme est d'autant plus grand qu'il s'identifie davantage avec l'humanité. Et s'il s'agit d'un écrivain, d'un artiste ou d'un philosophe, nous préférons celui qui personnifie une théorie reçue à celui qui ne personnifie que sa pensée, celui qui personnifie une époque à celui qui personnifie une école éphémère. En fait de science comme en fait de morale, nous avons peu de goût pour l'individualisme, qui n'est après tout qu'une forme de l'égoïsme, et l'expérience a prouvé plus d'une fois que les méditatifs qui se complaisent le plus dans leur pensée, ne sont pas ceux qui s'écartent le moins des sentiers de la vérité.

Mais l'absolu ne dispense point l'homme de

1. *Relig. naturelle*, 3e partie, ch. 1.

tout travail personnel pour acquérir la vérité : chacun est obligé de la chercher pour son compte, et de la rendre sienne. Elle est, dans une certaine mesure, l'œuvre propre de chacun, car tout homme la perçoit avec certaines nuances, fournies par son imagination et son esprit : tout homme peut donc aussi l'aimer avec son cœur et lui donner le cachet de son individualité.

Beaucoup de néo-critiques, parlant au nom de la *science*, nous opposent avec vivacité la loi de l'*évolution* et du *progrès*.

Nous admettons l'évolution, telle que l'admettaient Cl. Bernard et Pasteur, telle que l'admet encore la grande majorité des savants, c'est-à-dire comme le développement régulier d'un germe qui croît et se dilate suivant une idée directrice et conformément à la loi essentielle du type qu'il représente. Mais qui ne voit qu'une telle évolution est accidentelle, extérieure, et non pas substantielle et intime ? Du gland obscur au chêne majestueux la distance est grande ; et cependant le chêne était renfermé tout entier dans son germe ; le germe s'est développé, il a produit au dehors toute sa vertu, le gland est devenu chêne. — L'homme parvenu à sa maturité, en pleine possession de toutes ses puissances et de toutes les ressources de sa nature, est bien grand si on le compare à l'enfant qui vient de naître, et cependant son essence n'a pas changé, c'est un seul et même individu. L'homme n'est qu'un enfant qui a grandi.

De même, nous admettons le progrès dans

toute son étendue et dans toutes ses applications légitimes, demandant seulement la permission de rappeler que l'idée de progrès est bien ancienne et que saint Thomas, peu suspect de relativisme, l'a exprimée en termes excellents : « Il appartient, dit-il, à la nature de l'homme de se servir de la raison pour la recherche de la vérité. Par suite, l'homme doit avancer lentement et progressivement dans la découverte de la vérité... et le temps seul permet de faire les grandes découvertes et d'arriver aux dernières précisions. Car si quelqu'un s'applique à la recherche de la vérité, le temps ne peut manquer de lui apporter un précieux concours en lui permettant de voir dans la suite ce qu'il n'avait pas vu tout d'abord. La même chose arrivera pour ceux qui viendront après : s'inspirant des découvertes de leurs devanciers, ils en feront à leur tour des nouvelles. C'est ainsi que les sciences et les arts ont progressé : ce qu'on en savait au commencement était fort imparfait, ce qui a été ajouté à ces premières découvertes est très considérable, chacun ajoutant sa pierre à l'édifice commencé par ses prédécesseurs. — Toutefois, le phénomène contraire pourrait également se produire. Si l'on venait à négliger l'étude et les recherches, le temps, suivant la remarque d'Aristote, serait plutôt une cause d'oubli et de décadence, soit pour tel homme en particulier, soit pour tous les hommes en général. Et c'est là ce qui explique comment plusieurs sciences, assez florissantes chez les anciens, sont peu à peu tom-

bées faute d'être cultivées par leurs successeurs »[1].

Pour citer quelques exemples, reconnaissons hautement tous les progrès de la physique, de la chimie, de la physiologie, de l'astronomie, des mathématiques ; joignons-y ceux de la philologie, de la grammaire comparée, de l'histoire, de la critique ; et si l'on trouve notre énumération incomplète, promettons d'accepter tous les compléments qu'on voudra, tout ce que la science, ou pour parler plus exactement, tout ce que les sciences découvriront encore dans leur course rapide. Si elle fût demeurée chez elle, sur le terrain qui lui est propre et que nul catholique ne songe à lui disputer, une voix éloquente n'aurait pas eu à proclamer « la faillite de la science ».

Il convient seulement de faire deux observations de quelque importance et qui peuvent servir à remettre au point la théorie évolutionniste et progressiste. La première, c'est que le progrès intellectuel, moral et religieux, c'est-à-dire le progrès humain par excellence, n'a pas été en proportion du progrès matériel, industriel et commercial. La science de l'être et de la pensée, la science de l'âme et de Dieu, la science des mœurs et de la religion, la science du beau et de l'art semblent même plutôt en recul qu'en progrès. Un homme qui avait beaucoup vu et

1. In I *Ethicor.*, lect. 11 et in *Politicor.* lect. 8ª ; cf. S. Th. 1ª 2ªᵉ, q. 97, a. 1, c.

beaucoup observé le disait, il y a quelques années, lorsque la prospérité matérielle faisait illusion à plusieurs : « Les améliorations introduites de nos jours dans l'ordre matériel ont conduit des esprits ardents ou inattentifs à penser que de pareils succès leur étaient réservés dans l'ordre moral... Cette assimilation est une des erreurs de notre époque ; et il est d'abord facile de constater qu'elle n'est nullement justifiée par les faits » [1].

Et la raison n'est pas difficile à trouver. C'est que la science de l'être et de la pensée, de l'âme et de Dieu, de la morale et de la religion, du beau et de l'art, n'emprunte au temps ni méthodes, ni procédés, ni instruments nouveaux; elle vient du génie ou de Dieu, ou bien encore de l'observation et de l'expérience, mais il lui suffit d'une expérience sommaire, générale, interprétée par une haute et ferme raison. Pour une œuvre de ce genre, Aristote était aussi bien doué que Bacon, saint Thomas que Spencer, et Dante que Victor Hugo.

Voici notre seconde observation. Pour qu'il y ait progrès, il faut qu'un héritage quelconque ait été recueilli par les uns, qu'il ait été accepté, religieusement conservé et plus ou moins augmenté par les autres. Ne supprimez aucune de ces conditions, car il n'y a pas de raison pour supposer que le fils fera mieux que son père, s'il n'a rien reçu de lui, et rien ne prouve que

1. Le Play, *La Réforme sociale*, introd. 1-4.

les hommes de ce temps aient plus de génie que ceux qui les ont précédés. — Ainsi nous revenons toujours au même point : *Tradition et progrès*, tradition, si l'on veut, en vue du progrès, mais progrès évoluant d'après l'idée directrice fournie par la tradition.

Passons enfin à l'objection *métaphysique*, soulevée par Hamilton contre la notion *de l'absolu par essence*, nous voulons dire du *parfait* et de l'*infini*. Hamilton croit nous enfermer par ce dilemne : ou l'absolu a quelques rapports avec nous, et alors il devient relatif, il n'est plus l'absolu ; où il n'entretient avec nous aucune espèce de relation, et alors il nous échappe tout à fait, nul moyen de le concevoir ni même d'en parler.

Entre l'absolu et le relatif nous admettons bien une relation, mais non pas une relation *mutuelle* ou *réciproque*. C'est-à-dire que le relatif dépend de l'absolu, sans lequel il ne peut exister, mais l'absolu ne dépend nullement du relatif. « L'absolu, dit M. Fouillée, n'est pas ce avec quoi rien ne peut entrer en relation, mais ce qui est en soi-même exempt de relation, quoique tout le reste s'y rapporte » [1].

Renan a présenté l'objection d'Hamilton sous une forme plus spécieuse : On ne peut, dit-il, concevoir un objet sans le *déterminer*, sans le placer dans une certaine catégorie ; or tout être appartenant à une catégorie est, par là-même, particulier, relatif.

1. *Philosophie de Platon*, t. II, p. 493.

Nous le reconnaissons sans détour, tout objet réel est par lui-même déterminé, mais toute détermination n'est pas essentiellement une négation, comme on l'a beaucoup trop répété depuis Spinoza. Bien plus, suivant nous, la formule doit être retournée et il faut dire : *Omnis negatio indeterminatio est* ; en effet, la négation supprime le positif, mais elle ne met rien de réel à la place, elle laisse l'esprit dans le vague et l'*indéterminé*. La détermination, au contraire, dit quelque chose de précis, d'arrêté, d'accompli en son genre. Regardez de près les êtres divers que la nature expose à notre vue ; l'échelle de la perfection et l'échelle de la détermination sont parallèles, elles descendent ou montent en même temps. L'être vivant est plus déterminé que l'être inanimé, l'animal plus déterminé que que la plante, l'homme plus déterminé que l'animal, que les animaux inférieurs surtout, dont l'individualité a quelque chose de flottant et dont l'organisme uniforme et mal défini se prête facilement à la division. De même, dans chaque espèce, l'individu le plus imparfait est aussi le plus indéterminé, le plus difficile à saisir, tandis que l'individu le plus parfait est précisément celui dont les formes sont le mieux dessinées, dont le *caractère* est le plus tranché, le mieux défini.

S'il en est ainsi, la détermination n'emporte pas nécessairement les limites avec elle, elle les repousse au contraire à mesure qu'elle s'accuse davantage ; il ne faut donc pas dire que l'absolu

ne saurait être déterminé, parce qu'il est parfait, mais qu'il est au sommet de la détermination, parce qu'il est au sommet de la perfection. Il comprend en soi tous les degrés de l'être, dans ce qu'ils ont de *positif*, mais il rejette tout ce qu'ils peuvent avoir de *négatif*, parce qu'il est l'être sans restriction et sans bornes, placé par sa nature même au-dessus des espèces et des genres, l'être simplement dit, l'être subsistant.

Mais Hamilton a raison de dire que l'homme connaît le relatif avant l'absolu, par la même raison qu'il connaît le fini avant l'infini, car le relatif est bien plus à la portée de notre esprit que l'absolu. Seulement il n'en faut pas conclure que l'absolu (*non-relatif*) est une pure négation. L'absolu implique bien, il est vrai, une négation, à savoir celle des conditions qui rendent le relatif, relatif, comme l'infini (*non-fini*) implique la négation des bornes qui rendent le fini, fini. Mais cette négation est dans les mots, ou dans la manière dont nous concevons l'absolu, elle n'est pas dans la chose elle-même. Nier la condition ou la restriction qui limite l'être, n'est pas appauvrir l'être ou faire le vide dans l'esprit, comme le croit Hamilton, c'est au contraire étendre l'horizon au-delà de toutes les frontières assignables, pour se trouver face à face avec l'être sans conditions et sans limites, c'est-à-dire l'idée la plus positive et la plus affirmative de toutes.

CHAPITRE V

La Substance.

§ I. — *Phénoménisme et agnosticisme.*

S'il est un mot contre lequel se soit particulièrement acharnée la philosophie moderne, depuis Kant, c'est bien celui de *substance* ou *d'essence.* Ou plus exactement, quoique par condescendance pour le langage commun, l'on ait pu quelquefois tolérer le mot, à tout prix on s'est efforcé d'abolir la *chose,* afin de renverser le dernier rempart qui s'offrait aux partisans de l'*absolu.*

Les néo-kantistes et les positivistes s'unissent pour attaquer l'idée de substance. Une simple nuance les sépare ; les premiers ne nient pas absolument la substance, mais ils la rangent sans hésiter dans la catégorie de l'*inconnaissable* ; les derniers font un pas de plus et rejettent tout à fait son existence : ils ne voient en elle qu'un pur mot, *flatus vocis.*

Tout le système kantiste repose sur une distinction célèbre, la distinction des *phénomènes* et des *noumènes*. L'entendement peut atteindre les phénomènes, parce qu'ils rentrent dans le domaine de l'expérience, mais il n'a aucun moyen scientifique d'arriver aux noumènes, qui échappent à toute intuition. Seul le sensible est objet de *connaissance*, le supra-sensible ne relève que de la *foi*. « Les concepts de la *réalité*, de la *substance*, de la *causalité*... n'ont, en dehors de l'usage *empirique*, aucun sens qui détermine un objet, puisqu'ils rendent possible la connaissance empirique d'un objet ». — « Que la raison ne s'abandonne donc pas au-delà de ce terrain (l'expérience) à l'incompréhensible et à l'ininvestigable ». — « L'illusion est inévitable si outre les objets qui frappent nos sens, nous voulons apercevoir ceux qui sont loin de nous en arrière » [1].

Les positivistes, dans les déclarations qu'ils ont émises sur la métaphysique en général et et les essences en particulier, n'ont fait que copier le philosophe de Kœnigsberg. Ecoutons Spencer et Taine, nous croirons entendre Kant lui-même : « La science progresse en groupant des relations particulières de phénomènes sous des lois ; puis en groupant ces lois spéciales sous des lois de plus en plus générales, et son progrès consiste nécessairement à découvrir des causes de plus en plus abstraites. Or des causes

1. *Crit. de la raison pure*, Append. à la dialect. transcend.

de plus en plus abstraites sont des causes de plus en plus inconcevables, puisque la formation d'une conception abstraite suppose la suppression de certains éléments concrets de la pensée. Il résulte que la conception la plus abstraite, vers laquelle la science s'avance graduellement, est celle qui se confond avec l'*inconcevable* et l'*inintelligible* par suite de la suppression de tous les éléments concrets de la pensée ». — « L'homme constate ainsi que la *substance* et l'*origine* des choses objectives comme celle des choses subjectives sont impénétrables [1] ».

Taine va plus loin encore, car il nie formellement qu'il y ait dans la nature autre chose qu'une série d'*événements* enchaînés. « Facultés, forces, énergies, âme, matière, essence, substance, tous ces mots... ne sont que des étiquettes chimériques. Nous pensons qu'il n'y a ni esprits, ni corps, mais seulement des groupes de mouvements présents ou possibles, et des groupes de pensées présentes ou possibles [2]. Dans le monde physique comme dans le monde moral il ne reste rien de ce qu'on entend communément par *substance* et force ; tout ce qui subsiste, ce sont les événements, leurs conditions et leurs dépendances, les uns *moraux* ou conçus sur le type de la *sensation*, les autres physiques ou conçus sur le type du mouvement [3] ».

1. Spencer, *Premiers principes*, 1e part. ch. 3.
2. *Le positivisme anglais*, p. 114.
3. *L'intelligence*, t. 1. l. IV, ch. 3, § 3.

Jusqu'ici l'agnosticisme était une théorie sceptico-matérialiste aux mains de ceux qui entendent se débarrasser de toute notion suprasensible et reléguer Dieu et l'âme dans la région hypothétique de l'inconnaissable. Il y a maintenant un agnosticisme catholique ou se disant tel, professé plus ou moins explicitement par quelques-uns, ouvertement par d'autres et appliqué, au nom de la logique, aux vérités de l'ordre surnaturel aussi bien qu'aux vérités de l'ordre naturel.

Voici, à titre d'exemple, quelques assertions de M. l'abbé Loisy : « L'histoire ne saisit que des phénomènes, avec leur succession et leur enchaînement ; elle perçoit la manifestation des idées et leur évolution ; elle n'atteint pas le fond des choses. S'il s'agit des faits religieux, elle les voit dans la limitation de leur forme *sensible*, non dans leur cause profonde. Elle est, à l'égard de ces faits, dans une situation analogue à celle du savant devant les réalités de la nature. Ce que le savant perçoit est un infini d'*apparences,* une manifestation de forces » [1].

1. *Autour d'un petit livre*, p. 9, 10 et 191. — Dans une brochure intitulée : *Religion as a factor af life*, le Dr ENGELS (pseudonyme), a émis des idées analogues.

M. BRUNETIÈRE fait aussi d'assez larges concessions au phénoménisme : « Je ne sais pas ce que c'est que la chose en soi — la corporeité par exemple — et si je le savais, je soutiendrais encore que nous pouvons bien lui donner un nom, mais non pas l'atteindre ; et l'affirmer, non pas la connaître ». *Les difficultés de croire*, confér. prononcée à Amsterdam, le 3 mai 1904 ; cf. *Annales de philos. chrétienne*, déc. 1903, *A propos d'apologétique.*

§ II. — *L'idée de substance devant le sens commun et la science.*

Spencer l'a reconnu après Locke, l'idée de substance est une des plus profondément enracinées dans l'esprit humain. *Essentiel, substantiel, le fond, l'intérieur, la substance* des choses, voilà des mots qu'on retrouve dans toute langue et sur le sens desquels personne ne se méprend. Aux yeux de tous, aux yeux de l'homme du peuple comme à ceux du philosophe, la substance exprime quelque chose qui se cache derrière l'enveloppe extérieure, quelque chose de profond, de solide et de stable, une réalité supérieure à toutes les réalités mobiles, accessibles aux sens, quelque chose qui ne se voit pas, mais qui est le ressort, l'âme ou du moins le soutien de ce qui se voit.

Et le genre humain, avec son gros bon sens, ne doute pas qu'il n'y ait des substances. Il ne doute pas qu'entre la pierre et la plante, entre la plante et l'animal, entre l'animal et l'homme, il n'y ait une différence absolue, radicale, infranchissable, et que vivre, sentir, raisonner, ne soient des propriétés réelles, internes, essentielles, caractéristiques de la plante, de l'animal, de l'homme.

Et cette essence des choses que le bon sens place sous les phénomènes, sans pouvoir s'en faire une idée nette et précise, les *savants* la

reconnaissent aussi d'un accord à peu près unanime, car tous ou à peu près, ils la poursuivent de leurs pénibles efforts, de leurs patientes recherches. Il serait si facile de suivre le conseil de Kant ou de Taine, de se borner à l'observation et au classement des faits, d'envisager les choses dans leurs apparences ou dans leurs rapports avec notre sensibilité sans se soucier aucunement de leur être réel et de leur intime nature. Eh bien non, ils ne peuvent se contenter de si peu. Ils sont avides de connaître le mystérieux noumène, et se fussent-ils trompés vingt fois en prenant l'ombre pour la réalité, ils ne désespèrent pas de l'atteindre enfin et les voilà qui recommencent leurs éternelles investigations.

Cet instinct universel du sens commun, cet impérieux besoin du savant, n'est-il qu'une folie généreuse, ou suppose-t-il une faculté réelle, ayant comme les sens un objet réel, quoique d'un ordre infiniment supérieur? Oubliant malgré lui son désolant scepticisme, Kant a écrit ces belles paroles : « La raison éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler les phénomènes et de les réunir en une synthèse qu'elle puisse lire comme une page d'expérience ; elle s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour pouvoir correspondre à des objets empiriques » [1].

Si l'idée de substance a été combatfue avec

1. *Crit. de la raison pure.*

tant de vivacité par l'école sensualiste, c'est qu'elle porte en son sein la fortune et les destinées du spiritualisme. En effet, s'il n'y a pas de substance, il n'y a pas d'esprit, il n'y a pas d'être qui puisse subsister en lui-même par sa propre vertu et indépendamment de la matière. Cette première conséquence devrait donner à réfléchir aux spiritualistes qui s'aventurent imprudemment dans les rangs des kantistes, au risque de s'égarer.

En voici une autre plus grave encore. La certitude suppose dans les choses un fond immuable et subsistant, que l'esprit puisse atteindre et sur lequel il puisse reposer l'édifice de la connaissance, car si tout change et s'écoule, il n'y a plus moyen de rien embrasser, de rien saisir et partant de rien affirmer. Voilà pourquoi le principal argument des sceptiques, depuis Héraclite jusqu'à Montaigne, — sans omettre de nos jours les partisans de l'évolution continue — est précisément tiré de l'instabilité des choses.

Rejeter la substance ou refuser à l'homme le moyen de l'atteindre, c'est retirer tout point d'appui à la nature et à l'esprit, renverser l'absolu et ramener forcément la théorie du relativisme universel [1].

1. Leibnitz a même observé que le panthéisme trouverait son avantage dans le phénoménisme : « Si la substance créée est un être successif comme le mouvement... pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinoza, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications ? » *Essai de théodicée*, part. III, n. 393.

§ III. — *L'agnosticisme positiviste et la méthode scientifique.*

Si nous examinons de près les arguments du criticisme et du positivisme, formulés dans les textes cités plus haut, ils se réduisent aux suivants :

1° Il n'y a qu'un seul critérium scientifique, l'*expérience*, qu'une seule méthode rigoureuse, la méthode positive.

2° On peut bien expliquer les faits composés en les ramenant à des faits plus simples, à des lois plus abstraites ; mais arrivé là, on se trouve en face de l'inexplicable, de l'inconcevable.

Voyons si ces deux arguments sont de nature à donner tout ce qu'ils promettent.

Et d'abord, nous sommes entièrement avec nos adversaires, pour apprécier et recommander la méthode expérimentale. La philosophie thomiste ne relève-t-elle pas d'Aristote, l'observateur par excellence et l'un des esprits les plus positifs qui se soient rencontrés, suivant la juste remarque de Vacherot : « Le positivisme n'a plus beau jeu contre Aristote ; c'est son école surtout qui est une école de science et de philosophie positive, s'il est permis d'appliquer un mot si moderne à une antique doctrine » [1].

1. *Le Nouveau Spiritualisme*, p. 163.

Or la théorie de la substance, telle que nous l'exposerons plus loin, a précisément pour auteur le philosophe de Stagyre.

Mais l'amour exagéré qu'on voue à une théorie, à un système, à une méthode, ne demeure jamais à vrai dire sans de réels dangers. Sans doute l'expérience est instructive, très instructive même, surtout pour un esprit imparfait comme l'esprit humain qui ne débute point par la connaissance des principes, qui n'apporte, en venant en ce monde, aucune idée innée, et qui doit en conséquence demander à la nature ses premières notions.

Mais l'expérience elle-même, pour être bien faite, demande de la réflexion, de la sagacité, de la pénétration, toutes qualités qui ne viennent pas de l'expérience, mais qu'il faut supposer dans l'esprit. Aussi combien d'hommes chez qui les données de l'expérience demeurent stériles, et qui se bornent à entasser des faits dans leur mémoire, sans savoir les expliquer et dégager la leçon qu'ils renferment ! — D'ailleurs, il est presque impossible d'énoncer un fait sans en donner une interprétation quelconque [1], et cette interprétation peut être inexacte ; que de faits n'ont pas le même sens pour le savant et pour le vulgaire !

1. « Ce qu'on rapporte vulgairement à l'observation n'est d'ordinaire qu'un résultat composé dans lequel cette opération peut n'entrer que pour un dixième, les neuf autres dixièmes provenant d'inférences ». Stuart Mill, *Logique*, t. II, p. 183.

Le positivisme n'a du reste pas échappé à cette loi innée de l'esprit humain ; il ne s'est pas borné à observer, il a *généralisé* aussi, et de la vérité observée à ses généralisations la distance est grande. « Le positivisme, dit avec beaucoup de raison Paul Janet, en se livrant à de telles généralisations, n'a donc rien qui le distingue des autres doctrines de philosophie : il n'est ni plus ni moins positif qu'elles. Il induit, il déduit, il analyse, il généralise, il applique tous les procédés de la méthode discursive, dont aucun n'est l'expérimentation rigoureuse. Il n'a donc rien de positif que le nom »[1].

Un savant contemporain, dont la France s'honore, a reproché au positivisme d'avoir confondu l'observation vulgaire avec l'expérimentation, d'avoir malheureusement fort peu usé de cette dernière, et pour cette raison, d'être resté sans produire aucun fruit dans l'ordre scientifique. Laissons parler M. Pasteur : « L'expérimentateur, homme de conquêtes sur la nature, se trouve sans cesse aux prises avec des faits qui ne se sont point encore manifestés et n'existent, pour la plupart, qu'en puissance de devenir dans les lois naturelles. L'inconnu dans le possible et non dans ce qui a été, voilà son domaine, et pour l'explorer, il a le secours de cette merveilleuse méthode expérimentale dont on peut dire avec vérité, non qu'elle suffit à tout,

1. *Philosophie française*, XXII. Il faut dire la même chose du néo-criticisme qui n'est, à certains égards, qu'une variante du positivisme.

mais qu'elle trompe rarement et ceux-là seulement qui s'en servent mal. Elle élimine certains faits, en provoque d'autres, interroge la nature, la force à répondre et ne s'arrête que quand l'esprit est pleinement satisfait. Le charme de nos études consiste en ce que, partout et toujours, nous pouvons donner la justification de nos principes et la preuve de nos découvertes.

L'erreur d'Auguste Comte et de Littré est de confondre cette méthode avec la méthode restreinte de l'observation. *Étrangers tous deux à l'expérimentation*, ils donnent au mot expérience l'acception qui lui est attribuée dans la conversation du monde, où il n'a point du tout le même sens que dans le langage scientifique. Dans le premier cas, l'expérience n'est que la simple observation des choses et l'*induction qui conclut plus ou moins légitimement de ce qui a été à ce qui pourrait être.*

La vraie méthode expérimentale va jusqu'à la preuve sans réplique. Les conditions et le résultat quotidien du travail de l'homme de science façonnent, en outre, son esprit à n'attribuer une idée de *progrès* qu'à une idée d'*invention*. Pour juger de la valeur du positivisme, ma première pensée a donc été d'y chercher l'invention. *Je ne l'y ai pas trouvée* »[1].

Nous aurons achevé de répondre à nos adversaires, quand nous aurons répété avec Pasteur, que la méthode expérimentale, si merveilleuse

1. *Discours de réception prononcé à l'Académie française*, le 27 avril 1882.

qu'elle soit, *ne suffit pas à tout*, et que le savant le plus distingué demeure, par la nature même des choses, très incomplet, tant qu'il n'est pas doublé du métaphysicien qui seul a mission pour suivre la raison jusqu'aux dernières cimes où elle puisse s'élever.

La seconde difficulté, à laquelle nous répondrons brièvement, est formulée en ces termes par Spencer : « La conception la plus abstraite vers laquelle la science s'avance graduellement, est celle qui se confond avec l'*inconcevable* et l'*inintelligible*, par suite de la suppression de tous les éléments concrets de la pensée ».

Nous tombons d'accord avec Spencer quand il reconnaît (et c'est un mérite réel chez un positiviste) que « la science *progresse* en groupant des relations particulières des phénomènes sous des lois, puis en groupant ces lois spéciales sous des lois de plus en plus générales » et que son progrès « consiste à découvrir des causes de plus en plus abstraites ». Ainsi on n'est pas autorisé à faire un crime à la métaphysique, de ce qui marque au contraire le progrès de la science, à savoir, de s'élever vers les lois et les causes les plus abstraites « *per altiores causas et suprema principia* ».

Il est encore très juste de dire que plus l'esprit s'élève dans la région de l'abstrait et de l'idéal, plus il s'éloigne de l'expérience, de la définition, de la preuve proprement dite. Mais il ne tombe point pour cela « dans l'inconcevable et l'inintelligible ». On ne peut tout expliquer

ni tout démontrer, et il faut bien s'arrêter aux principes qui servent de base à la démonstration, comme l'immobile sert de point d'appui au mouvement. Et si l'on ne songe pas à s'étonner de l'immobilité dans l'immobile, est-il raisonnable de s'étonner que les principes se tiennent au-dessus de la démonstration ?

Toute démonstration doit aboutir à l'évidence ; donc l'évidence n'a pas besoin d'être démontrée ; le composé doit se résoudre aux éléments simples dont il se compose ; donc le simple n'a pas besoin d'être décomposé. Dira-t-on que le simple est pour l'esprit humain synonyme d'inconcevable, parce qu'il ne se décompose pas en parties nouvelles ? Je ne puis définir, d'après les procédés de l'Ecole, l'*être*, l'*unité*, l'*identité*, l'*action*, la *force*, la *substance*. Est-il vrai que je prononce des mots inintelligibles, en nommant ces attributs suprêmes ? Je ne puis démontrer le principe d'identité ou de contradiction : est-il vrai que je ne conçois pas, que je ne comprends pas ce principe des principes ? Mais il est au contraire le premier que je conçoive et il n'y a rien que j'entende aussi distinctement.

Ici je ne démontre pas, mais je montre ; je ne raisonne pas, mais je vois ; je ne définis pas, mais j'entends, j'ai sous les yeux mille exemples particuliers où s'incarne le principe, et c'est précisément la seule pensée de son contraire qui paraît inintelligible, inconcevable [1].

1. Cf. S. Th. $1^a 2^{ae}$, q. 94, a. 2. c.

§ IV. — *Réalité et pluralité des substances.*

Saint Thomas a fait une distinction importante, généralement négligée par la philosophie moderne, et qui nous semble de nature à faciliter la solution du problème, objet de la présente étude. « La substance, dit-il, peut se prendre en deux sens : premièrement, pour exprimer *l'essence* de l'être représentée par la définition ; secondement, pour désigner le *sujet*, suppôt ou personne, compris sous le genre de la substance »[1].

La substance proprement dite, c'est le sujet qui subsiste en lui-même, quelle que soit d'ailleurs la nature de ce sujet ; par exemple, un arbre, un animal, un homme. Et l'essence, c'est précisément la nature de ce sujet existant en lui-même : ainsi la plante, l'animal et l'homme sont également des substances, bien qu'ils n'aient pas la même nature.

Ces deux concepts appartiennent l'un et l'autre au prédicat de substance et ils se complètent mutuellement, car tout sujet ou suppôt doit avoir une essence qui le caractérise et le détermine, et toute essence, pour être réelle, doit subsister dans un sujet particulier. Le sujet est la matière, apte à recevoir et à soutenir l'essence, et l'essence est la forme qui détermine et actualise le sujet.

1. S. Th., 1a, q. XXIX, a. 2. c.

Occupons-nous d'abord de la *substance*. L'expérience elle-même en établit la réalité par des preuves incontestables. En effet, elle nous éclaire sur trois points qui serviront de base à notre thèse :

1° Il y a des êtres qui existent en eux-mêmes ;

2° Les propriétés que nous apercevons dans un être quelconque coexistent ensemble et sont reliées entre elles ;

3° Sous la série des événements ou changements qui s'accomplissent dans un être, il demeure quelque chose de stable et d'immuable, qui sert de centre commun aux différents points de la série. Or on appelle substance « un être existant en lui-même, « capable de recevoir un certain nombre de propriétés, et demeurant identique au sein des changements qui affectent sa surface ».

Les faits sur lesquels repose notre argument sont hors de conteste.

En premier lieu, j'ai conscience d'exister en moi-même et non pas dans un autre ; je puis ignorer ma nature intime ou mon essence, mais je ne puis pas ne pas sentir que je suis moi-même et que s'il y a d'autres êtres autour de moi, ils ne font point partie de mon moi ou de mon individualité.

Si je sors du moi, je vois aussi des êtres qui existent en eux-mêmes et indépendamment de tout ce qui les entoure : le lion qui se repose dans sa majesté, le lévrier agile qui poursuit sa proie, le chêne élancé qui oppose sa résistance

aux effets de la tempête, — tous ces êtres ont une individualité propre.

N'a-t-il pas son individualité, ce ver obscur qui rampe à mes pieds, ce faible arbrisseau qu'agite le vent, ce petit grain de sable presque imperceptible à ma vue ? Sans doute, ces êtres n'ont pas tous conscience d'eux-mêmes, mais ils n'en possèdent pas moins leur être propre qu'ils défendent de leur mieux contre tout envahissement. « *Naturale est cuilibet rei*, dit S. Thomas, *ut se conservet in esse quantum potest* ».

Mais s'il y a des êtres subsistant en eux-mêmes, indépendants de ce qui les entoure, jaloux de leur autonomie, il y a des substances et nous les connaissons.

Dès maintenant nous pouvons conclure que la théorie du *phénoménisme* universel est insoutenable, que le *panthéisme* qui ne reconnaît dans le monde qu'une seule substance, se trouve en désaccord avec les faits les mieux prouvés [1].

Envisageons à présent les diverses parties ou les divers attributs d'un être quelconque.

Voilà une plante, un animal : quelle multitude innombrable de molécules, de cellules, d'or-

1. Le P. Lépidi montre en termes fort clairs la *pluralité* des substances matérielles : « quoad esse, quoad operari, quoad pati, una res corporea ab altera est prorsus independens : una nascitur dum altera moritur, una movetur dum altera quiescit, una calefit dum altera frigescit, una describitur ut circulus, altera ut quadratum, plerumque simul dum unum animal una sensatione afficitur, alterum animal omnino contraria tenetur ; quæ omnia aperte demonstrant non unam eamdemque numero esse substantiam corporalium ». *Cosmolog.* lib. II, sect. 1a, c. 2, n. 2.

ganes divers ! Eh bien, dans ce petit monde, toutes les parties sont admirablement reliées entre elles ; outre la fin individuelle qu'elles poursuivent, elles tendent toutes à une fin commune, à la conservation, au développement, au bien-être du vivant ; elles sont solidaires les unes des autres, et la nature les a évidemment faites pour s'entr'aider et se compléter mutuellement.

Or voici la question qui se pose : quel est le *lien* qui fait coexister ensemble ces parties si diverses pour en former un seul et même tout ? Est-ce quelque chose d'extrinsèque et de purement accidentel ? Mais alors ces molécules et ces cellules forment autant de centres particuliers, elles existent en elles-mêmes et à part, elles ont leur vie propre : en un mot, ce sont de véritables substances. Dans cette hypothèse, non seulement on n'aurait pas éliminé la substance, mais on l'aurait plutôt multipliée à l'infini.

Si au contraire on admet avec nous que les divers organes de l'être vivant, et, d'une façon générale, les différentes parties ou molécules de l'être matériel, ne constituent pas des centres complets, des systèmes clos et fermés, qu'elles n'ont aucune autonomie proprement dite, qu'elles vivent, agissent et subsistent dans le tout et non pas en elles-mêmes, qu'elles sont soumises à une force supérieure et centrale qui étend son empire sur les parties comme sur l'ensemble, dirige toutes les énergies locales, modère le

mouvement centrifuge et fait tout converger vers la fin commune, nous réalisons, il est vrai, une économie appréciable sur le nombre des substances, nous n'avons plus qu'un seul individu, un seul être, un seul subsistant au lieu d'en avoir une légion, mais la substance demeure derrière les propriétés ou accidents qui la cachent aux regards.

Voici un troisième fait non moins incontestable et non moins probant. Non seulement, dans tout être créé, nous apercevons un ordre de *coexistence,* nous y découvrons encore, à des signes aussi évidents, un ordre de *succession.*

Dans le *moi,* cet ordre de succession tombe sous le regard du sens intime. Au dehors de nous, il frappe de toutes parts les sens externes. Que de changements se sont accomplis dans ce vieillard depuis le jour où ses yeux s'ouvrirent à la lumière ! A chaque instant de sa vie, sensations, pensées, volitions, impressions du dehors, du dedans, s'écoulent en son être comme des eaux courantes et pressées. Cet aigle qui s'est attribué l'empire de l'air, un petit œuf l'a contenu tout entier aussi bien que l'humble roitelet. Le blé aux épis d'or est sorti d'une graine chétive, et le chêne aux puissants rameaux descend du gland obscur.

Ces changements merveilleux se sont accomplis avec ordre, cette évolution a suivi une marche progressive, méthodique, régulière. Toutes les molécules du vivant se sont renouvelées, et pourtant, malgré les mille transforma-

tions qu'il a subies, le sujet végétatif, sensitif ou pensant, dans son fond, est demeuré le même. Et si le chêne, si l'aigle avaient une âme douée de mémoire et de réflexion, ils auraient, aussi bien que l'homme, conscience de leur identité substantielle.

Taine va donc contre les données les plus certaines de l'expérience et de la science, quand il écrit ces lignes vraiment surprenantes : « Il n'y a que des mouvements présents, futurs ou possibles, liés à certaines conditions... Tout ce qui subsiste, ce sont les événements, leurs conditions et leurs dépendances... ; corps chimique, atome matériel, moi, ce qu'on appelle un être, c'est toujours une série distincte d'événements »[1].

Quelle métaphysique on a la prétention de substituer à l'ancienne : « *Tout ce qui subsiste, ce sont les événements* », — « *ce qu'on appelle un être, c'est toujours une série distincte d'événements* » ! Mais non, ce ne sont pas les événements qui subsistent, puisqu'au contraire ils s'effacent et nous échappent à jamais ; c'est le *sujet* au sein duquel ils se succèdent avec une parfaite régularité : « Ce qu'on appelle un être n'est pas une série distincte d'événements », c'est une individualité quelconque, plus ou moins durable, qui sert de centre commun aux divers points de la série simultanée. Faites disparaître ce centre, ce fond permanent et immuable, il n'y a plus *un* individu, mais *des* individus ; il n'y a plus chan-

1. *De l'Intelligence*, t. 1, l. IV, ch. 3, n. 3.

gement, mais *annihilation* de ce qui s'en va et *création* de ce qui devient ; car, d'après les données rationnelles interprétées par S. Thomas, pour qu'il y ait changement, il faut qu'il y ait un seul être sous des états divers. « *Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit ; sicut quod movetur de albedine in nigredinem* »[1].

Encore une fois, le positivisme ne réussit pas à supprimer les substances dans la nature, il les multiplie, au contraire, dans une proportion invraisemblable et qui dépasse tout ce que l'imagination pouvait concevoir : il ne voit dans tout être qu'une collection, qu'un « polypier », dont chaque partie est un individu à part, et par suite une véritable substance ; et dans tout sujet soumis au mouvement, il ne voit autre chose qu'une série d'événements divers, subsistants par eux-mêmes, sans que jamais l'événement postérieur soit produit par l'événement antérieur, sans qu'il se rencontre jamais un commun suppôt capable de tout réunir et de tout supporter.

Ou nous nous trompons beaucoup, ou la philosophie nouvelle n'est pas aussi simple qu'on le croit d'ordinaire, et elle impose au vulgaire bon sens des épreuves que l'ancienne philosophie lui avait épargnées.

De tout ce qui précède il résulte que nous avons bien défini la substance, avec les carac-

1. S. Th., Ia, q. IX, a. 1. c.

tères qu'elle revêt partout au sein de la nature *créée* : « un être existant en lui-même, servant de support aux diverses qualités qui subsistent en lui, et demeurant identique sous les phénomènes, sous les événements qui viennent tour à tour agiter et modifier sa surface ».

Une telle définition, excellente pour tous les êtres créés, corps et esprits, ne saurait convenir à Dieu, en qui on ne trouve ni accidents ni changement aucun. Pour cette raison, plusieurs Pères, S. Augustin en particulier, ont refusé d'attribuer à Dieu le titre de substance, et ont trouvé plus digne de lui celui d'*essence*.

Toutefois, si l'on envisage la substance en général, et non telle ou telle substance en particulier, on s'aperçoit qu'une seule propriété lui est absolument essentielle et la distingue de son corrélatif l'*accident*, *accidere*, c'est « d'exister en elle-même et d'être son propre sujet ». De là lui vient toute son excellence ; ses autres qualités, quoique bonnes en elles-mêmes, ne vont pourtant pas sans quelque mélange d'imperfection.

Pour réduire notre définition à son concept absolu et universel, nous dirons, avec l'Ecole, que la substance est un être existant en lui-même, « *ens cui convenit esse in seipso, et non in alio tanquam in subjecto* », ou, d'après les propres termes de S. Thomas : « *Res cujus quidditati debetur esse non in aliquo* »[1]. Et nous

1. QQ. *disp. de Pot.* q. VII, a. 3, ad 4.

n'hésiterons plus à dire de Dieu qu'il est substance, en retirant à cette expression tout ce qu'elle a de défectueux dans notre langage (nous connaissons la substance *par* et *après* les accidents ou qualités, *substratum, stare sub*), pour ne la prendre que dans sa signification la plus noble et la plus élevée [1]. Sous ce rapport, Dieu seul réalise l'*idéal* de la substance ; car il ne supporte ni accidents ni changement — ce qui est une manière imparfaite d'exister — et il subsiste en lui-même, et *par* lui-même, ou, comme dit S. Thomas, il est « l'être subsistant : *ipsum esse subsistens* ».

§ V. — *Nature et réalité de l'essence.*

Il y a des substances et nous pouvons les connaître. La théorie du *phénoménisme* universel se trouve donc en opposition ouverte non pas seulement avec les principes de la raison, mais avec les faits de l'âme et de l'expérience externe les mieux établis.

Mais nous est-il donné de savoir quelque chose de ce mystérieux « *nouméne* » qui se cache sous les accidents, ou faut-il nous résigner à l'abandonner avec Spencer et les néo-criticistes, comme étant « l'*inconnaissable* » ?

Si nous recueillons tout ce que nous avons

1. Cf. S. Th., Ia, q. XXIX, a. 3, ad 2.

appris à son sujet, dans nos précédentes recherches, nous pouvons lui reconnaître déjà plusieurs attributs précis et positifs :

Il subsiste en lui-même ;

Il supporte et relie entre eux les accidents ;

Il est immuable ;

Il est un.

Pourrons-nous le déterminer davantage et entrer dans sa nature intime ? Ici se pose le problème de *l'essence.*

Impossible de le résoudre, si l'on n'est absolument fixé sur la signification précise de ce mot. Essayons-donc de le définir, ou si l'on aime mieux, de l'expliquer.

Le mot essence, dans son acception vulgaire et étymologique, veut dire la même chose *qu'essentiel*, par opposition à ce qui est accidentel et accessoire. Par exemple, une qualité est essentielle à un être, quand il ne peut s'en passer à aucun prix, et dans aucun temps. Sous ce premier rapport, doit être dit essentiel à un être tout ce dont la privation entraînerait pour le même être la privation de l'existence réelle ou possible. Je ne conçois pas un esprit dépourvu de la faculté de comprendre, un homme dépouillé d'un corps ou d'une âme raisonnable, un animal à qui la nature aurait refusé la sensibilité, une plante qui ne pourrait exercer aucune opération vitale.

En second lieu, l'essentiel, c'est ce qui *suffit*, absolument parlant, c'est ce qui, tout en demeurant apte à divers compléments plus ou moins

désirables, n'en serait pas moins concevable sans ces compléments. Si je ne puis imaginer l'homme sans qu'il ait un corps et une âme, je puis, à volonté, me le représenter petit ou grand, bien ou mal fait, blanc ou noir, ignorant ou savant, maladroit on habile, de vertu médiocre ou extraordinaire.

Il suit de là que l'essence d'un être, c'est ce qui se présente d'abord à l'esprit quand on pense à cet être, ce qu'il doit posséder avant toute autre chose, puisque le reste lui est donné par surcroît. — C'est encore ce qui le met dans un rang à part, ce qui le fait lui et le distingue absolument de ce qui n'est pas lui. Les hommes peuvent se distinguer les uns des autres par l'esprit, la vertu et la fortune, mais ils appartiennent tous à la même espèce, parce que, sous les différences accidentelles, si nombreuses qu'on les suppose, se cache un fond identique. Mais entre l'animal le mieux doué et l'homme le plus déshérité il y a un abîme, parce que le premier ne s'élève pas au-dessus de la sensation et des appétits, tandis que le second a reçu en partage, dans la mesure du nécessaire, le don précieux de l'intelligence et de la volonté.

Enfin, un dernier caractère de l'essence, c'est qu'elle doit suffire à rendre compte de *toutes* les propriétés de l'être, toutes doivent trouver en elle leur raison et se rapporter à elle comme à leur source première. Par exemple, si je mets dans l'homme un corps sensible et une âme raisonnable, je pourrai, grâce à ce double principe,

expliquer tout ce qu'on remarque en lui : phénomènes vitaux, sensations, passions et mouvements, pensées et volitions.

Pour réunir et résumer en une définition complète les diverses propriétés assignées à l'essence par l'analyse qui précède, nous dirons qu'elle est « ce sans quoi un être ne se conçoit pas, mais qui suffit pourtant à en donner une idée distincte, ce qui se présente tout d'abord à l'esprit quand on pense à cet être, ce qui le différencie dans son fond de tout ce qui n'est pas lui, ce qui, enfin, une fois donné, peut expliquer tous les attributs, tous les phénomènes observés en lui ».

S'il en est ainsi, découvrir l'essence des choses doit demander un assez grand effort. L'intuition ne nous dit rien sur ce fond intime et caché, la perception sensible ne va pas jusque-là, et les sciences qui s'appliquent à observer et à classer les faits n'en approchent pas davantage. Sous ce rapport, l'essence des corps n'est pas plus facile à atteindre que celle des esprits. Vous voyez l'étendue, la figure, la couleur, et les autres propriétés sensibles ; mais l'essence n'est rien de tout cela, car tout cela peut être augmenté, diminué, modifié de mille manières, passer par toutes sortes d'états contraires, sans que l'essence ait été touchée et qu'elle se soit révélée sous sa forme véritable.

Puisque la sensibilité ne réussit point à atteindre l'essence, faisons appel à la raison et à la métaphysique, appuyées elles-mêmes sur les

données de l'expérience. Saint Thomas caractérise la raison par la faculté de pénétrer jusqu'à l'essence des êtres, tandis que les sens ne saisissent que les accidents et le dehors des choses. Et, d'après lui, la raison ne se trompe pas plus sur l'essence que la sensibilité ne se trompe sur les sensibles propres [1].

Mais comment la raison peut-elle passer des « phénomènes » aux « noumènes », des accidents à l'essence, voilà ce qu'il nous faut expliquer.

A la vérité, la nature des choses ne se révèle pas par elle-même non plus que les puissances. Mais elle se révèle au dehors par ses *actes*, et ceux-ci nous conduisent sûrement, bien que lentement, jusqu'à elle.

Tout être agit et il nous est donné de le saisir dans l'épanouissement de son activité. Or l'activité suppose le *sujet* agissant, et *telle* activité suppose *tel* sujet, c'est-à-dire telle substance, car tout être agit par sa nature et suivant sa nature ; il faut donc qu'il y ait proportion entre l'effet et la cause, entre l'acte et le principe dont il découle. « *Oportet quod ex eo quod agit, consideretur principium quo agitur : oportet enim utrumque esse conforme* » [2].

Qu'est-ce que l'action, sinon l'être manifesté, révélé, épanoui, rendu sensible par une émana-

1. « Intellectus solus apprehendit essentias rerum, unde *de anima*. III. dicitur quod objectum intellectus est quod quid est, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile ». S. Th., 1a, q. 5, a. 1, ad 2, et 2a 2ae, q. 8, a, 1, c.

2. *Qq. dispp. q. unica de anima*, a. 12, c.

tion de sa vertu, partant de sa substance ? N'est-ce point un axiome de la raison universelle qu'on reconnaît l'arbre à ses fruits et l'ouvrier à ses œuvres ? Je vois, je goûte, je savoure un fruit délicieux, et je ne saurais rien de l'arbre qui l'a porté ? Vingt fois, cent fois, j'aurai vu à l'œuvre un ouvrier du commun et un artiste de génie, Phidias ou Michel-Ange, et je n'aurai rien découvert de l'âme de l'un et de l'autre ? J'aurai lu la vie tout entière de sainte Thérèse ou de saint Vincent de Paul, et j'ignorerai ce que c'est que l'amour, et je ne saurai rien du vase de choix qui a renfermé ces deux cœurs magnanimes ?

Qu'on nous permette d'insister encore sur une vérité si simple et si élémentaire. La faute en est à ceux qui ont obscurci l'évidence et mis en doute les lois essentielles de la raison. Si par une analyse minutieuse des faits, j'arrive à savoir ce que c'est que vivre, que sentir, que penser et que vouloir, j'aurai par là même une idée distincte du sujet ou de la substance qui vit, qui sent, qui pense et qui veut. Et si, faisant l'application de ces principes, je place dans une catégorie à part, dans des espèces distinctes, les êtres qui vivent, ceux qui sentent et ceux qui pensent, qui pourra, de bonne foi, soutenir que ces dénominations sont purement verbales, que ces divisions sont arbitraires, que ces classifications n'ont rien d'objectif et que les espèces n'ont aucun fondement dans la nature ?

Les kantistes et les positivistes répètent après Locke : « Les universaux ne sont que des pro-

ductions de notre esprit... les espèces (comme les genres) sont purement nominales, simples dénominations dont on se sert pour ranger les choses ». Buffon et Cuvier tenaient un langage bien différent : « Les espèces sont les seuls êtres de la nature » (BUFFON). — « Les individus sont les ombres dont l'espèce est le corps » (CUVIER). Ce témoignage nous suffit pour montrer que l'ancienne métaphysique n'était pas trop arriérée en soutenant la réalité objective des essences et des espèces.

Il est vrai, la connaissance que nous avons de l'essence des choses est imparfaite, incomplète, discursive. Nous ne les saisissons point en elles-mêmes, mais seulement dans les actes qui les expriment. Et ces actes ne les expriment pas entièrement, car l'effet produit est le plus souvent inférieur à la cause. — Ajoutez qu'il n'est pas toujours en notre pouvoir d'embrasser un acte dans sa totalité et de réunir toutes les circonstances qui l'accompagnent, toutes les nuances qui le modifient. — Sans doute, je puis circonscrire les puissances d'un être dans des lignes qu'elles ne franchiront jamais, mais je ne saurais dire tout ce qu'elles peuvent produire dans le cercle restreint où s'exerce leur activité ; je connais l'essentiel de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté humaines, mais toutes les variétés sans nombre qu'elles peuvent revêtir chez le dernier comme chez le plus parfait des hommes, en traversant les individualités intermédiaires qui séparent l'un de l'autre, je ne les connais pas.

Au reste, parmi les essences qu'il nous est donné d'atteindre, on peut signaler plus d'une différence: il en est qui sont plus à notre portée, comme celles des substances matérielles, et celles-ci forment ici-bas l'objet proportionné de notre esprit: « *Primum quod intelligitur a nobis, secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum* »[1]; il en est qui sont moins accessibles à notre regard, telles que les choses immatérielles, et nous ne pouvons guère nous les représenter qu'en nous aidant des comparaisons empruntées à la nature sensible. — Souvent même, faute de pouvoir pénétrer jusqu'à l'essence, nous sommes réduits à distinguer certains êtres les uns des autres par des différences purement accidentelles.

On le voit, la doctrine thomiste n'exagère point la portée de l'esprit humain, elle ne méconnaît pas les limites que lui impose sa nature; mais d'un autre côté, elle se refuse à bon droit à le faire descendre jusqu'au niveau des facultés sensibles, en lui assignant pour toute occupation « d'épeler des phénomènes et de les réunir en une synthèse qu'il puisse lire comme une page d'expérience ».

Conclusion. Ne finissons point notre étude sur la substance sans montrer l'harmonie des phénomènes et des noumènes, c'est-à-dire de l'*essence*, de la *puissance* et de l'*action*.

1. S. Th., 1ª, q. 88, a. 3, c.

La philosophie moderne confond d'ordinaire ces trois choses, et cette confusion entraîne les plus funestes conséquences. Etre, pouvoir agir et agir, voilà trois propriétés parfaitement distinctes. Avant tout, il faut supposer que l'être *est*, qu'il appartient à une *espèce* déterminée ; c'est le propre de la substance ou de l'essence de faire cela, et c'est assez. — Mais un être qui ne peut agir, un être réduit à ne jamais sortir d'une complète inertie, c'est chose difficile à imaginer, presque impossible à concevoir, certainement impossible à connaître. — A l'essence ajoutez des facultés. — Mais une faculté demeure incomplète tant qu'elle n'agit pas ; elle est pour son acte et son acte est sa perfection. Donnez à l'être ce dernier complément, il aura tout ce qu'il peut avoir, il sera achevé.

L'essence est une, les facultés sont multiples et les actes presque innombrables.

L'essence est uniforme, immuable, toujours en acte et toujours semblable à elle-même ; les facultés sont diverses, passent à chaque instant de la puissance à l'acte ou réciproquement, et se modifient autant de fois qu'elles entrent en acte ou en repos.

L'essence représente la stabilité et assure l'identité de l'espèce ; les puissances, complétées par leurs actes, représentent le mouvement et le progrès et rendent raison des nombreuses différences individuelles qu'on observe dans une même espèce.

Sans l'essence, il n'y aurait point d'unité dans

l'être, tout y serait collection et amas de parties à l'infini ; sans les puissances et leurs actes, il n'y aurait ni variétés ni nuances possibles.

L'essence, c'est le tronc de l'arbre, attaché au sol et immobile ; les puissances sont les mille rameaux qui l'embellissent et les actes sont les fleurs, les feuilles et les fruits.

Tout part de l'essence et tout repose sur elle ; elle est la base, la source et le point de ralliement ; mais les facultés et les actes viennent lui donner la vie et la beauté, et surtout la révéler, l'exprimer en dehors.

On connaît l'arbre à ses fruits, on connaît la puissance à ses actes, et l'essence à son énergie ou à sa vitalité.

CHAPITRE VI

La Cause.

A ne consulter que le sens commun, l'idée de cause est peut-être la plus claire de nos idées. Aucun esprit qui en soit dépourvu et qui ne sache l'appliquer à propos dans des circonstances données. Et pourtant, il n'est pas de notion que la philosophie positive ait davantage obscurcie, ni dont elle ait combattu la valeur avec plus d'opiniâtreté.

D'un autre côté, nous ne pensons pas qu'il y ait pour l'esprit humain une idée d'une importance plus grande ou plus générale que l'idée de cause. Dans l'ordre physique comme dans l'ordre intellectuel et moral, tout la suppose et rien ne s'explique sans elle. Si les êtres sont, c'est parce qu'ils ont une cause, et si nous en acquérons une connaissance raisonnée, c'est que nous pouvons indiquer cette cause. De là ce mot d'un philosophe moderne : « Les causes sont l'alphabet de la science, sans lequel on ne peut lire dans le livre de la nature » [1].

1. GLANVILLE, *Scepsis scientifica*. — Aristote avait dit avec plus de précision : « Quia scire opinamur cum scimus causam, consequens est quod medium demonstrationis sit causa ». *Poster*, *analyt*. II.

§ 1. — *Acte et puissance.*

Dans la doctrine péripatéticienne, le mot *acte* a un sens plus profond et plus étendu que dans le langage ordinaire. Est appelée acte *toute entité complète dans son genre et qui n'a plus rien à attendre pour posséder la perfection qui convient à sa nature.* Bien plus, l'acte est destiné à compléter et à perfectionner la puissance à laquelle il vient s'ajouter. Par exemple, on dit que l'âme est l'acte du corps, parce qu'elle l'informe et le place dans son espèce ; que l'existence est l'acte de l'essence, parce qu'elle la fait passer de la puissance à l'acte, et que l'opération est l'acte de la faculté, parce qu'elle lui donne son dernier complément.

Dans le langage ordinaire, le mot acte est synonyme d'*opération*. Mais dans son acception philosophique, il est synonyme de *perfection*. Voilà pourquoi Dieu est appelé *acte pur*. Au contraire, toute créature est un mélange d'acte et de puissance : car toute créature est parfaite sous un point de vue, et imparfaite ou en puissance sous d'autres rapports.

La *puissance*, son nom l'indique assez, est le contraire. Elle ne se révèle pas elle-même aux regards de l'observateur, elle se laisse seulement apercevoir dans l'acte appelé à la compléter. Dans sa signification la plus générale, on peut la définir une simple *capacité* ; ou, pour être plus

explicite, *la faculté de recevoir ou de faire quelque chose.*

La puissance est en premier lieu la possibilité d'être ; un être existe ; par là même, il pouvait exister. Cette aptitude d'un être qui n'existe pas encore, à recevoir l'existence actuelle, est ce qu'on appelle puissance *logique*.

Au-dessus de la puissance logique se trouve la puissance *réelle*. J'existe ; mais je n'agis pas encore, ou du moins je ne fais pas tel acte particulier : j'ai la faculté d'agir, de faire cet acte : voilà une puissance réelle et *active*, puisque je suis capable d'agir par moi-même.

Voici au contraire un bloc de marbre : il peut recevoir telle forme spéciale qu'il plaira à l'artiste de lui donner : incapable de se la donner lui-même, il a seulement l'aptitude à la recevoir ; cette aptitude est une puissance réelle, mais seulement *passive*. Leibnitz lui donne le nom de *réceptivité*, par opposition à la puissance active qu'il appelle une *faculté* [1].

Il n'est guère possible de mettre en doute la puissance passive. Mais y a-t-il réellement des puissances actives, au sens de la définition ? Taine le nie, et voici comment il raisonne : « On dit qu'un homme sain a le pouvoir de marcher et qu'un paralytique ne l'a pas. Cela veut dire simplement que la résolution de marcher, chez l'homme sain, est certainement suivie du mouvement des jambes et qu'elle n'est jamais suivie

1. *Nouveaux Essais sur l'entend. hum.*, l. II, ch. XXII.

de ce mouvement chez le paralytique ; ici encore le pouvoir n'est que la liaison perpétuelle d'un *fait* qui est l'*antécédent* avec un autre *fait* qui est le *conséquent* »[1].

L'objection de Taine devant revenir plus loin sous une autre forme, bornons-nous pour le moment à deux observations préliminaires, entièrement favorables à l'existence des puissances actives. La première, c'est que dans l'exemple de Taine, l'homme sain et le paralytique n'ont rien de plus ni rien de moins l'un que l'autre. Or, voilà précisément ce qui nous donne à réfléchir. Il est probable que le paralytique, tout comme l'homme sain, a la volonté de marcher, et jamais cette volonté n'est suivie du mouvement des jambes, tandis que, chez l'homme sain, elle est toujours suivie de ce mouvement. Ainsi les jambes de l'homme sain n'ont aucune propriété de plus que celles du paralytique ; car si elles avaient quelque vertu particulière, cette vertu s'appellerait puissance active ; et d'un autre côté, la volonté du paralytique, par rapport au mouvement, est aussi prononcée, aussi arrêtée que celle de l'homme sain. Pourtant les jambes du premier se meuvent à son gré et celles du second demeurent immobiles. L'*antécédent* est donc le même, et le *conséquent* tout à fait dissemblable. Mystère ! profond mystère.

Ensuite, et c'est là notre seconde observation, la science constate dans chaque être, animé ou

1. *L'intelligence*, t. I, l. 14, ch. 3, n. 1.

inanimé, une propriété *interne* et visible, non seulement suffisante pour produire l'effet donné, mais qui *doit* le produire, si aucun obstacle extérieur ne vient s'y opposer. Ici, le *conséquent* ne se borne pas à *suivre* l'antécédent, il est contenu en lui tout entier, il préexiste en lui comme dans son germe, il se trouve entraîné, *déterminé* par lui. Voilà pourquoi la nature nous offre une si grande variété de propriétés de toutes sortes, variété qui se conçoit, si elle est affectée à des usages réels et multiples, mais qui n'a plus aucun sens si l'antécédent n'a aucune action sur le conséquent. Car alors, suivant la remarque de S. Thomas, toute espèce de conséquent peut se trouver associée à n'importe quel antécédent. Or, en fait, le conséquent demande toujours un antécédent déterminé, spécial et approprié [1].

En résumé, l'expérience nous montre dans chaque être des *propriétés* d'un certain ordre ; or qui dit propriétés dit facultés ou puissances actives ; une propriété dépouillée de toute vertu et absolument inerte n'aurait aucun sens.

D'ailleurs, les mots de *pouvoir* et de *force* n'ont pas la signification abstraite et obscure que leur supposent les positivistes. La puissance n'est pas chose plus mystérieuse qu'un fait quelconque ; comme le dit l'Ecole, la puissance et l'acte sont du même ordre, *actus et potentia sunt ejusdem generis*. Si donc il est possible de connaître le fait, il doit l'être aussi de connaître

1. S. Th., *Cont. Gent.* l. III, cap. 69.

le principe. Si je sais ce que c'est que sentir, penser et vouloir, je puis savoir ce que c'est que la sensibilité, l'intelligence et la volonté.

§ 2. — *Théorie de la cause.*

La puissance nous amène à parler de la *cause*, car la puissance n'est qu'une cause d'un certain genre.

La philosophie moderne entend par cause la faculté ou l'être qui, par son action, produit un effet donné. C'est ce qu'on nomme la cause *efficiente*.

Mais l'ancienne philosophie attribuait à la cause une signification plus compréhensive et plus universelle. Elle la définissait *tout ce qui, d'une manière quelconque, contribue à la production de l'effet*. Peu importe le genre d'influence ; du moment que l'antécédent sert à produire le conséquent, en totalité ou en partie, il mérite le nom de cause.

Le langage populaire ne distingue pas entre la *cause* et le *principe*. Pour lui, tout ce qui est principe est cause, et réciproquement. Mais la philosophie n'a garde de confondre ces deux mots. Une première différence entre eux, c'est que le premier peut appartenir à l'ordre idéal, comme cela arrive dans la connaissance discursive, où le conséquent découle de l'antécédent, comme de son principe. La cause, au contraire, est toujours un être réel et concret.

En second lieu, ce qui découle de la cause est toujours *produit* et reçoit d'elle un être propre et distinct qu'il n'avait pas auparavant ; ce qui vient du principe n'est pas toujours un effet, un produit, mais peut être éternel et posséder la même essence que lui. Ainsi en est-il dans le mystère de la sainte Trinité, où trois personnes coexistent de toute éternité dans une seule et même essence, bien que le Fils soit engendré par le Père et que le Saint Esprit procède du Père et du Fils[1].

Pour ces diverses raisons, *procession* et *causalité* ne sont pas synonymes.

Aristote a ramené toutes les causes à quatre espèces essentiellement distinctes : la cause *efficiente*, la cause *matérielle*, la cause *formelle* et la cause *finale*. La première est celle qui, par son action, produit l'effet en totalité ou en partie, comme le père engendre son fils. La seconde est la matière qui sert à la génération ou à la production de l'effet, ainsi le marbre est la matière de la statue. La troisième est celle qui donne à l'effet son essence ou sa nature propre : c'est la forme particulière que la matière a reçue de la cause efficiente. Enfin, la cause finale est le but qui a déterminé la cause efficiente à agir et à produire son effet.

La cause matérielle et la cause formelle, bien

1. « In divinis dicitur principium secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur *ordo naturæ*, non quo alter sit prius altero, sed quo alter est *ex* altero ». S. TH. 1[a], q. 42, a. 3, c. ; cf. q. 33, a. 1, ad 1 et ad 3.

que d'une importance très grande dans certaines sciences, ne reviennent pas directement à notre sujet. Leur existence a du reste soulevé beaucoup moins de difficultés que celle de la cause efficiente et de la cause finale. Nous nous attacherons donc à celles-là seulement.

Nous avons défini la cause efficiente : « celle dont l'*action* contribue à produire l'effet, en tout ou en partie ».

Impossible de donner de l'action aucune définition rigoureuse ; sa simplicité même s'y oppose. Heureusement, elle n'en a pas besoin : le défini est ici plus clair que toute définition. — Dans la créature l'action suppose trois choses : le sujet agissant, l'effet produit et la production de l'effet par le sujet.

Le sujet agissant prend le nom de cause *efficiente*, parce qu'il fait non seulement un acte, mais encore quelque chose qui est le terme ou le résultat de son acte. — L'action est l'exercice, la mise en acte de la faculté.

Quelquefois la cause n'a pas besoin de sortir d'elle-même pour agir ; elle produit son acte à l'intérieur, *ad intra* ; c'est ainsi que la sensation, la pensée et la volition ont pour théâtre le sujet qui sent, qui pense et qui veut. Cette action d'un caractère essentiellement intime prend le nom d'action *immanente*. D'autres fois, au contraire, l'action étend au dehors son activité et pour ainsi dire rayonne dans le monde externe. L'architecte élève un monument, le sculpteur exécute la statue qu'il a lentement rêvée. Cette

action a reçu le nom de *transitive*, pour exprimer qu'elle sort de son auteur et s'arrête à un objet externe, qui la reçoit, et que, pour cette raison, on appelle *patient*.

Pour l'*effet*, il n'est pas autre chose que le *résultat* de l'action. Comme son nom l'indique, *effici*, il est produit, il passe de la puissance à l'acte, du non-être à l'être, et il se trouve sous l'entière dépendance de la cause qui l'a produit. Tout l'être qu'il possède est un être emprunté ; il ne se l'est pas donné à lui-même ; autrement, il aurait dû exister avant d'être produit. De là cet axiome si important de l'Ecole : « *Toute la perfection de l'effet se trouve dans la cause* ».

Parlons maintenant de la cause *finale*. La cause agit, mais elle suit une marche régulière dans son action et tend à son *but*. Ce but, c'est d'abord le *terme* du mouvement, car une fois qu'il l'a atteint, le mobile s'arrête ; et c'est ensuite la *raison d'être* du mouvement, τὸ οὗ ἕνεκα, dit Aristote, car c'est *pour* arriver au but que le mobile se meut.

Ainsi, d'une façon générale, le but c'est la fin, *finis*, la fin des désirs et la fin de l'action.

La cause efficiente et la fin ont entre elles une relation nécessaire, elles se supposent et se complètent si bien que l'une ne va pas sans l'autre. La première est au point de départ, la seconde à l'arrivée, l'une est le principe, l'autre est la conclusion. « *Motus incipit a causa efficiente et terminatur ad causam finalem* » [1].

1. S. Th., *in Metaphysicor.*, lect. 42.

Lorsque l'agent est un être doué de raison, il commence par concevoir ou se représenter le but à atteindre, ensuite il songe aux moyens à prendre, puis il emploie ces moyens et enfin réalise la fin qu'il s'est proposée. L'ordre d'exécution reproduit l'ordre de représentation, mais en sens inverse, puisque ce qui est au commencement dans la représentation (le but), se trouve à la fin dans l'exécution.

Mais il n'est pas nécessaire à la finalité d'être connue de l'agent ; du moins de l'agent *immédiat* chargé d'en poursuivre la réalisation. Nous verrons plus loin que l'animal, que la plante, que la nature inanimée elle-même sont sollicités par la fin et s'avancent vers elle entraînés par un irrésistible attrait. Mais alors une intelligence supérieure conçoit le but et dirige en conséquence tous les mouvements des ouvriers subalternes employés à sa réalisation.

On le voit, partout où il y a une fin, il y a des *moyens* et l'on ne conçoit pas plus la fin sans les moyens que l'effet sans la cause. C'est que la fin est un résultat à atteindre : or, si le principe de causalité dit vrai, son résultat ne se réalise pas de lui-même, il demande l'emploi de certains moyens en rapport avec le but en question.

La fin mérite donc le nom de *cause*, puisqu'elle a sur l'effet une influence considérable. Bien plus, on a pu, sans exagération, l'appeler la cause par excellence, la cause des causes, *causa causarum*. Sans elle, en effet, l'agent

n'agirait pas. « Nul, dit Aristote, ne commencerait à agir, s'il ne devait parvenir à une fin quelconque ». C'est donc la fin qui donne le branle et détermine le mouvement. — D'un autre côté, puisqu'il faut des moyens proportionnés pour atteindre la fin, c'est elle encore qui les commandera et les dictera pour ainsi dire à l'agent. Ainsi tout est ordonné vers le but, tout travaille pour lui.

§ III. — *Théories anticausalistes.*

Serait-ce le magnifique usage du principe de causalité que nous venons d'indiquer qui a valu à la théorie de la cause les attaques de nos adversaires, sceptiques, kantistes et positivistes ? Peut-être une telle supposition n'est-elle point téméraire : la peur de la cause première a pu fermer les yeux à plusieurs sur la réalité des causes secondes.

Quoi qu'il en soit, voyons ce qu'on a voulu et cherché à ébranler dans la notion de cause.

Kant raisonne sur la cause comme sur l'espace et le temps : Nous avons incontestablement cette idée, mais elle ne relève pas de l'expérience, elle est une pure *forme* de l'esprit, forme *a priori*, vide de tout objet réel, puisque l'observation ne saurait la révéler, et que l'esprit ne découvre aucune liaison nécessaire entre l'idée d'événement et l'idée de cause : « Le concept

de la causalité, considéré comme nécessité physique, ne concerne l'existence des choses qu'autant qu'elles sont déterminables dans le temps, par conséquent qu'autant qu'on les considère comme phénomènes et non comme des choses en soi ». — « Je ne dirai donc pas que, dans le phénomène, deux états se succèdent, mais seulement qu'une appréhension en suit une autre, ce qui est purement subjectif et ne détermine aucun objet, et ne peut, par conséquent, valoir comme connaissance d'un objet, même dans le phénomène » [1].

Et les positivistes d'applaudir. Qu'il nous suffise d'entendre M. Taine. Il parle au nom de tous avec la clarté un peu brutale que nous lui connaissons déjà. « Nous apprenons par l'expérience qu'il y a dans la nature un ordre de succession invariable et que chaque fait y est toujours précédé par un autre fait. Nous appelons cause l'*antécédent invariable,* effet le *conséquent invariable*... Il n'y a pas de fondement scientifique dans la distinction que l'on fait entre la cause d'un phénomène et ses conditions... La cause est la somme des conditions négatives et positives prises ensemble, la totalité des circonstances et contingences de toute espèce, lesquelles, une fois données, sont invariablement suivies du conséquent ». De même pour la *volonté.* — « Il y a là un antécédent comme ail-

1. *Crit. de la raison prat.* Ire part. l. I, c. III, n. 2 et *Logique transcendant,* l. II, c. II, sect. 3, n. 3.

leurs, la résolution ou état de l'esprit, et un résultat comme ailleurs, l'effort ou sensation physique »[1].

Les adversaires de la cause *finale* ne sont pas moins nombreux que ceux de la cause *efficiente*. Lucrèce la trouve contradictoire ; Kant la regarde comme indispensable à l'esprit humain, mais sans aucune réalité objective. Spencer et Taine l'attaquent au nom de la science. Descartes la range parmi les objets inconnaissables.

D'après Lucrèce, disciple fidèle d'Epicure, la croyance aux causes finales nous fait intervertir l'ordre des choses : elle fait prendre l'effet pour la cause. L'œil voit *parce qu'il* est capable de voir, l'oreille entend parce qu'elle est propre à l'audition, l'oiseau vole parce qu'il a des ailes, mais ni l'œil n'a été fait *pour* voir, ni l'oreille *pour* entendre, ni l'oiseau *pour* voler. Nos membres n'ont pas été faits *pour* notre usage, mais on s'en est servi parce qu'on les a trouvés faits[2].

Kant applique sa théorie subjective à la finalité comme aux autres notions générales. La fin fournit à l'esprit un principe *régulateur*, utile pour concevoir une certaine unité systématique dans la nature, mais non pas un principe *objectif*, *constitutif* de la réalité. « Le jugement le trouve en lui-même (le principe de finalité)... Il ne le prescrit pas à la nature..., on ne peut attribuer à la nature quelque chose de semblable à

1. *L'intelligence*, t. I, l. IV, ch. III.
2. *De natura*, l. IV, v. 822 et seq.

un rapport de finalité, mais seulement se servir de ce concept pour réfléchir sur la nature »[1].

Aux yeux de Taine, la fin d'un être n'est que l'ensemble des faits les plus saillants de cet être. « Tout être a une fin », cela signifie maintenant : « En créant un être, Dieu a eu quelque but en vue ». Je n'en sais rien ni vous non plus. Nous ne sommes point ses confidents[2].

§ IV. — *Objectivité de la cause efficiente.*

On peut l'établir par le bon sens, par la raison et par l'expérience.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas !

Que dites-vous, poète? connaître les causes, c'est le bonheur! Notre âge peut et doit s'en passer. Croyance au surnaturel, illusion théologique! Croyance aux causes, illusion métaphysique ! Et nous sommes en pleine période scientifique: adieu les songes d'enfants, les chimères des rêveurs.

Malheureusement on parle aujourd'hui comme au temps de Virgile, comme au temps d'Aristote et de S. Thomas ; le genre humain a décidément pris parti pour les métaphysiciens et les

1. *Crit. du jugement*. Intr. c. IV, n° 28, 29, t. I et *Crit. de la raison pure*, t. 2, p. 114, Trad. Barni.

2. Les Philosophes classiques du XIXe siècle en France, ch. XI, n° 3. Cf. SPENCER, *Biologie.*

poètes : il croit aux causes ; il les voit partout, il les cherche toujours. Que demande l'enfant, dans ses questions sans cesse renouvelées ? *Pourquoi* ceci, *comment* cela ? *Qu'est-ce que* telle chose ? *Qui l'a faite ?* Autant d'interrogations sur la cause.

Et l'homme mûr fait comme l'enfant, et le savant fait comme l'homme du peuple. Il sait bien qu'il n'est pas facile d'atteindre la cause, que souvent on s'égare dans cette recherche et qu'il s'y est égaré lui-même plus d'une fois, prenant l'ombre pour la réalité. N'importe ! Il y a des causes ; on peut les connaître, il faut les poursuivre ; l'esprit humain ne permet pas l'indifférence sur ce sujet, et, la cause trouvée, c'est le repos, c'est le contentement [1].

Pour donner raison au positivisme, il faudrait changer la *nature humaine*.

Il faudrait aussi changer la nature de la *science*. Aristote a distingué deux espèces de démonstration : celle qui constate simplement un fait, et celle qui en démontre la cause. La première appelée *quia*, ὅτι, et la seconde *propter quid*, δι' ὅτι. Or la division péripatéticienne est devenue tout à fait classique : on ne la discute pas. Les modernes ont préféré l'appeler démonstration

1. S. Thomas a parfaitement traduit cet instinct universel de la nature intellectuelle : « Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur : unde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines philosophari cœperunt ; invenientes autem causam quiescebant ». *Cont. Gent.* l. III, c. XXX.

a posteriori et démonstration *à priori* ; mais, bien que la formule d'Aristote nous semble préférable, les mots seuls varient, la chose est la même. Au contraire, avec les positivistes tout change. La preuve *propter quid* est supprimée, il ne reste plus que la preuve *quia*. Nous ne pouvons plus fournir la raison de rien, nous ne pouvons plus dire *parce que, puisque*, *en effet.* Toute la science se ramène à cet unique problème : constater un fait (sans en chercher la nature, question de cause), dire s'il se produit rarement ou habituellement, et, dans ce dernier cas, indiquer les diverses circonstances qui le précèdent où l'accompagnent.

Mais pénétrons au cœur de la question et prouvons par l'*expérience* elle-même, le seul critérium que respecte encore l'école positiviste, que les créatures agissent réellement sous nos yeux, et qu'il nous est aisé de constater des effets et des causes.

Et d'abord, commençons par nous-mêmes. Je sens, je comprends, je désire, je veux, je marche, voilà des actes qui s'accomplissent au dedans de moi et dont j'ai conscience d'être moi-même l'auteur.

Quelquefois, il est vrai, la *sensation* s'opère en nous sans aucun effort de notre part, spontanément, sans exciter notre attention. Et cependant, voir, entendre, toucher, etc., sont des actes réels, des actes non de l'objet senti, mais du sujet sentant ; car c'est bien l'œil qui voit, l'oreille qui entend, le palais qui goûte la nour-

riture, etc. De là ces verbes actifs qu'on trouve dans toutes les langues et qui sont destinés à exprimer la part de l'âme dans la sensation : *percevoir, apercevoir, saisir, goûter*, etc.

D'autres fois, nous avons conscience de notre propre activité au moment même de la sensation : c'est lorsqu'elle nous demande quelque effort spécial, en raison de la distance de l'objet, de sa petitesse, du bruit qui se fait autour de nous, de l'insuffisance de la lumière, ou de quelque autre circonstance analogue. Dans tous ces cas, pour voir il faut *regarder*, pour entendre il faut *écouter*, pour être sûr de saisir il faut *palper*, pour odorer il faut *flairer*, etc.

Dans la connaissance *intellectuelle*, l'activité de l'âme se révèle plus clairement encore. D'abord il nous arrive souvent de *choisir* nous-mêmes l'objet de nos études, d'*appliquer* notre esprit à tel objet de préférence à tel autre, de *concentrer* sur un seul point toutes nos forces, de *repousser* les pensées étrangères, importunes, de *saisir* la vérité pour ainsi dire malgré elle, et de la *conquérir* à la sueur de notre front. Si, au moment où je goûte enfin le fruit de mon travail, quelqu'un venait me railler sur ma prétendue fatigue, je le regarderais sans doute comme un mauvais plaisant.

Et maintenant, que dire du *désir*, de la *volonté* et des *mouvements* exécutés par le corps ?

Un objet séduisant se présente à ma vue : il m'attire et aussitôt je me *porte* vers lui avec l'impétuosité de la passion. Est-ce sérieusement

que Taine mettra en question l'élan spontané de mon âme, sinon de mon corps ? — Au contraire, avant de me jeter à la poursuite de l'objet, je *réfléchis*, je *délibère*, je *pèse* les inconvénients et les avantages, et enfin, après avoir délibéré un temps convenable, je *repousse* les avances de l'objet, j'impose silence à la passion et je demeure maître de moi-même. Réfléchir, délibérer, repousser, résister, ne voilà-t-il pas autant de témoignages certains, irrécusables, éclatants de l'activité humaine prise sur le fait ?[1] Je veux remuer le bras, et aussitôt il se remue ; marcher et je marche ; aller à droite et j'y vais ; revenir sur mes pas et je reviens ; tout cela n'est-ce pas agir ?

On dit que le mouvement vient *après* un désir de la volonté, mais qu'il n'est pas *produit* par elle. Je sais bien que ce n'est pas la volonté elle-même qui *exécute* le mouvement, car il ne suffit pas toujours de vouloir pour marcher — le paralytique ne l'ignore guère — mais, au moins, c'est ma volonté qui désire, qui commande le mouvement, et désirer, commander, c'est agir. Et lorsque je *soulève* avec peine un pesant fardeau, ou que, en marche depuis un temps assez long, j'éprouve dans mes membres une fatigue prononcée, et que je me vois contraint de faire

1. « J'ai si bien conscience du pouvoir que j'exerce, que je me sens maître au moment où je veux, de ne pas vouloir ; maître de changer la direction et la portée de mon mouvement : maître d'en augmenter ou d'en restreindre l'énergie ». Jules Simon, *Religion naturelle*, 1e part. ch. II.

appel à de nouveaux efforts pour arriver au terme de ma course, la conscience me permet-elle de douter de mon énergie, de mon activité et de l'épuisement de mes forces ?

Insister davantage sur les preuves de l'activité *interne* serait abuser de l'évidence, et douter à la fois du sens intime et du sens commun.

Venons aux preuves expérimentales de l'activité *externe*.

Plusieurs philosophes modernes, tout en reconnaissant que l'homme constate au dedans de lui-même des *effets* et des *causes*, ne croient pas qu'il puisse saisir sur le fait l'activité *causale* des êtres extérieurs. Pour nous, l'activité extérieure est un *phénomène* immédiatement et très clairement observable. Dans la sensation du *toucher*, par exemple, j'éprouve la résistance d'un objet réel et externe : mais résister, c'est agir ; on peut dire la même chose des autres sensations, qui toutes supposent un certain toucher, comme l'atteste le langage lui-même. De là ces expressions qui sont sur toutes les lèvres : le soleil *brille* à mes yeux, sa lumière *m'éblouit*, sa chaleur *m'échauffe* et me *ranime*, tel objet *frappe* ma vue, cette harmonie *charme* mon oreille, ce bruit aigu *m'étourdit*, etc.

Je puis bien ignorer d'où est parti le coup qui m'a frappé, mais, alors même, je n'en sens pas moins vivement que j'ai été frappé, et que le coup est venu du dehors.

D'autres fois, je suis en contact immédiat avec la cause de ma sensation, et je la surprends au

moment même où elle tente de me nuire ; quand le feu brûle ma main, dit S. Thomas, je ne sens pas seulement une chaleur importune, mais je sens positivement la chaleur du feu [1].

D'un autre côté, il n'est pas nécessaire de raisonner pour apprendre que tous les corps sont impénétrables, plus ou moins pesants, qu'ils résistent de leur mieux à la violence qu'on veut leur faire et que leurs molécules possèdent une certaine cohésion ; ces faits divers, l'expérience la plus vulgaire les constate aussi bien que la science. Mais la *pesanteur*, l'*impénétrabilité,* la *résistance* et la *cohésion,* voilà autant de puissances actives incontestables, et, encore une fois, voilà des *effets* et des *causes.*

Les positivistes soutiennent avec assurance qu'il n'y a en tout cela qu'une activité apparente, et que c'est l'*habitude* de voir deux événements se succéder dans un certain ordre qui nous fait croire à tort que l'un est la cause de l'autre. Mais cette explication ne s'accorde pas avec les faits. Tous les hommes ont l'habitude de voir la nuit succéder au jour ; pourtant, personne n'a jamais pensé que la nuit fût la cause du jour. — Au contraire, frappez le premier venu, même une seule fois, d'un coup d'épée... Pouvez-vous lui persuader que ni vous ni votre épée n'êtes réellement la cause de son malheur, et que, entre

1. Si sensatio ista « in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum ». *QQ. dispp. de Pot.* q. III, a.7. c.

sa blessure et votre bras levé, il n'y a rien de plus qu'une *coïncidence* fâcheuse ?

Ainsi, tout le monde distingue très bien entre la simple succession de deux événements — alors même que cette succession est constante — et le rapport de cause à effet. Voilà pourquoi, dans l'ensemble des circonstances ou des conditions qui précèdent ou accompagnent un effet, il y en a toujours une que nous allons choisir sans hésitation au milieu des autres et que nous regardons comme la cause véritable, ou du moins comme la cause principale. Les autres peuvent nous paraître utiles, nécessaires même, elle seule nous paraît la raison déterminante.

§ V. — *Le principe de causalité.*

Nous savons, à n'en pas douter, qu'il y a des effets et des causes dans la nature. Il suit de là que la notion de causalité est *objective, expérimentale,* de tous points *scientifique.*

Toutefois, jusqu'à présent, nous ne dépassons pas l'étroite sphère du contingent et du particulier : tous les effets *connus* de nous ont une cause, mais nous ne pouvons encore dire si les effets *non observés* ont pareillement une cause, et, à plus forte raison, si *tous* les effets *doivent* avoir une cause. C'est le dernier problème qu'il nous reste à résoudre, si nous voulons nous élever jusqu'au *principe* de causalité.

L'ancienne philosophie exprimait ce principe par cette formule si connue : *Tout effet a une cause : omnis effectus subaudit causam.* Mais les positivistes ont prétendu que cette formule résolvait *à priori* la question et cachait une véritable tautologie. Car dire *effet*, c'est dire qu'une chose a été faite, et il est de toute évidence qu'une chose faite a dû être *causée*, c'est-à dire produite par quelqu'un. Or la question est précisément de savoir s'il y a réellement des choses *faites* ou des *effets*, et c'est là ce que nient ces auteurs.

Puisqu'il plaît à nos adversaires de n'admettre que des faits ou des événements, changeons l'ancienne formule en la suivante : *Tout événement a une cause*, ou, selon l'expression très juste de M. Rabier : *Tout fait est un effet.* Or nous prétendons qu'un tel principe est non seulement certain, mais encore nécessaire, absolu, qu'il doit être tenu pour l'expression d'un jugement *analytique* et qu il se rattache au principe de *contradiction* par un lien très étroit.

Ce qui caractérise les choses de ce monde, c'est de *devenir* ou de *commencer*. Or, tout ce qui commence est *produit*, et tout ce qui est produit a une cause.

Mettons en tout son jour l'antécédent de cette proposition ; c'est sur lui que repose le principe de causalité.

Une chose qui commence est indifférente à être ou à ne pas être ; elle ne repousse pas l'existence ; autrement, il serait impossible de l'y faire parvenir, et par hypothèse, elle la reçoit

en effet ; mais, d'un autre côté, elle ne la possède pas d'elle-même, en vertu de sa propre nature ; autrement elle aurait toujours existé ; car une chose qui existe par elle-même, existe de toute éternité, à moins d'admettre, et il y aurait contradiction à le supposer, qu'elle se donne véritablement l'existence.

Il est par suite incontestable que toute chose qui commence est indifférente à être ou à n'être pas. Or, au moment même où elle commence, elle passe du non-être à l'être ; elle est déterminée à l'existence ; son indifférence à exister est supprimée ou vaincue. Mais si elle n'a pas été déterminée par quelqu'un ou par quelque chose, il faut dire qu'elle n'a pas été déterminée du tout, puisqu'en elle-même elle est indifférente ; on suppose donc en même temps, par rapport au même être, envisagé au même point de vue, deux choses parfaitement contradictoires : à savoir qu'il a été et qu'il n'a pas été déterminé à l'existence.

Ainsi il est évident que le principe de causalité est un véritable jugement *analytique*, puisqu'il suffit d'approfondir l'idée du sujet : *tout ce qui commence*, pour découvrir qu'il contient nécessairement l'attribut énoncé : *a une cause.*

A la vérité, pour voir l'attribut inclus dans le sujet, il faut soumettre celui-ci à une sérieuse analyse ; car cette proposition : *tout ce qui commence a une cause*, ne tombe pas sous le sens comme celle-ci : *ce qui est, est*. Mais il n'est pas essentiel au jugement analytique d'être évident

d'une évidence immédiate (autrement, que de vérités mathématiques cesseraient par là même d'appartenir à la catégorie des jugements analytiques !) ; il est requis seulement que l'analyse du sujet, — poussée, s'il le faut, jusqu'au bout, — démontre qu'il renferme en lui le prédicat qu'on lui attribue.

Du reste, nous l'avons vu, le principe de causalité se rattache par un lien évident et nécessaire au principe de contradiction, si bien qu'on ne peut nier celui-là sans ébranler celui-ci. Il peut se décomposer dans les deux propositions suivantes, qui montrent plus clairement de quelle manière il se ramène au principe de contradiction : *ce qui commence est produit ; ce qui est produit est produit, c'est-à-dire a une cause.* En d'autres termes, et pour rappeler la formule donnée plus haut : Tout fait (*factum*) est un effet (*effectus*) et le nom même d'effet, *quod efficitur,* implique l'idée de cause, de l'aveu même des positivistes.

Si donc ils admettent les faits et leurs conditions (et ils ramènent là tout leur *credo*) ils doivent aussi admettre des causes, puisque la cause est la condition nécessaire de l'effet. Sans cause, non seulement il n'y a pas d'effet, mais il ne saurait y en avoir.

Au reste, M. Rabier montre fort bien que l'hypothèse positiviste de la *connexion invariable et nécessaire de l'antécédent et du conséquent*, sans aucun lien de causalité entre le premier et le second, renferme une énigme insupportable,

une inévitable contradiction... Car si l'effet n'a pas dans l'énergie de la cause sa raison nécessaire et suffisante, on ne comprend ni l'apparition de l'effet après la cause, ni surtout la nécessité de cette apparition. Faute de cet intermédiaire, qui seul rattache l'effet à la cause, l'effet est par rapport à la cause un vrai *commencement absolu* ; et alors, à quoi bon la cause? On peut dire, en somme, que l'idée de connexion nécessaire, si l'on n'y fait pas entrer l'idée d'efficacité causale, est une idée positivement contradictoire, car elle se résout en deux idées dont chacune renferme une contradiction, *l'idée d'une cause qui est nécessaire, tout en ne servant à rien, et l'effet qui apparaît nécessairement par le moyen d'une cause, sans que rien pourtant dans cette cause le détermine à apparaître.* — En deux mots : l'idée de connexion nécessaire sans celle d'efficacité causale, c'est l'idée d'une liaison nécessaire qui se trouve être en même temps une *indépendance* absolue » [1].

§ VI. — *Objectivité de la cause finale.*

L'esprit humain n'a pas besoin « de prescrire à la nature le jugement de finalité », comme le dit le Philosophe de Kœnigsberg, il n'a qu'à l'interroger de bonne foi et sans idées précon-

(1) *Psychologie*, ch. XXII, § 2.

çues : la fin est écrite au front des êtres en caractère très lisibles. Essayons de l'y découvrir.

Mais à quels signes pourrons-nous la reconnaître ? On peut en assigner deux principaux : le premier est la stabilité et l'harmonie, le second « un dessein formé et des proportions bien prises ».

Les êtres que nous présente la nature, même les plus déshérités et les plus pauvres d'attributs, et jusqu'à ceux en qui on ne remarque aucune connaissance, comme les corps inanimés, agissent pourtant d'une façon uniforme et régulière ; et il se trouve que parmi les différents modes d'agir qui auraient pu leur convenir, la nature a choisi pour chacun le plus convenable et le meilleur, « *semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum* »[1]. Or ni le *hasard* ni les forces *mécaniques* ne peuvent expliquer cette *constance*, cet *optimisme* au moins *relatif* que la nature a su réaliser. Car ce qui arrive par hasard arrive accidentellement, le hasard exclut toute idée d'ordre, loin de contenir aucun principe de stabilité et d'harmonie.

D'un autre côté, les forces mécaniques sont aussi aveugles que le hasard. De plus, laissées à elles-mêmes, elles suivraient un cours inflexible et rigide, uniforme et identique pour tous les êtres, car il n'y a pas plusieurs mécaniques, plusieurs physiques et plusieurs chimies. Et cepen-

1. S. Th., 1ª, q. 2, a. 3. c.

dant c'est la *diversité* qui triomphe dans le cosmos où l'on voit les différents êtres, surtout dans le règne végétal et animal, entrer chacun dans une voie particulière et évoluer suivant des lois *spéciales*.

Ainsi tombe le principe d'Épicure, de Lucrèce et de Spencer. Il importe de s'étendre davantage sur cette objection qui est la principale des « antifinalistes ».

Laissons parler Aristote, qui en a donné une réfutation savante, complète et définitive. « On élève un doute. Qui empêche, dit-on, que la nature agisse sans avoir de but et sans chercher le mieux des choses ? Jupiter, par exemple, ne fait pas pleuvoir pour développer et nourrir le grain ; mais il pleut par une loi nécessaire ; car, en s'élevant, la vapeur doit se refroidir, et la vapeur refroidie, devenant de l'eau, doit nécessairement retomber. Que si ce phénomène ayant lieu, le froment en profite pour germer et croître, c'est un pur accident. — Et de même encore, si le grain que quelqu'un a mis en grange vient à s'y perdre par suite de la pluie, il ne pleut pas apparemment pour que le grain pourrisse, et c'est un simple accident s'il se perd. — Qui empêche de dire également que dans la nature, les organes corporels eux-mêmes sont soumis à la même loi, et que les dents, par exemple, poussent nécessairement, celles de devant incisives et capables de déchirer les aliments, et les molaires larges et propres à les broyer, bien que ce ne soit pas en vue de cette fonction qu'elles

aient été faites et que ce soit une simple *coïncidence ?* Telle est l'objection à laquelle reviennent toutes les autres », et nous pouvons ajouter que les positivistes modernes l'ont reproduite sans lui donner aucune force nouvelle.

« Mais, poursuit Aristote, il est bien impossible que les choses se passent comme on le prétend. Ces organes des animaux dont on vient de parler et toutes les choses que la nature présente à nos regards, *sont ce qu'ils sont ou dans tous les cas, ou dans la majorité des cas ;* mais il n'en est pas du tout ainsi pour rien de ce que produit le hasard, ou ce qui se produit spontanément d'une manière fortuite. — On ne trouve point en effet que ce soit un hasard ni une chose accidentelle qu'il pleuve fréquemment en hiver, mais c'est un hasard, au contraire, s'il pleut quand le soleil est dans la constellation du Chien. Ce n'est pas davantage un hasard qu'il y ait de grandes chaleurs durant la canicule, mais c'en est un qu'il y en ait en hiver. Si donc il faut que les phénomènes aient lieu, soit par accident, soit en vue d'une fin, et s'il n'est pas possible de dire que ces phénomènes soient accidentels ni fortuits, il est clair qu'ils ont lieu en vue d'une fin précise... Donc il y a un *pourquoi*, une fin à toutes les choses qui existent dans la nature ».

Et mettant dans tout son jour l'analogie frappante qui existe entre les œuvres de la nature et celles de l'art, le Philosophe ajoute : « En supposant qu'une maison fût une chose que fît la nature, la maison serait, par le fait de la na-

ture, ce qu'elle est aujourd'hui par le fait de l'art ; et si les choses naturelles pouvaient venir de l'art, aussi bien qu'elles viennent de la nature, l'art les ferait précisément ce que la nature les fait. *Or, si les choses de l'art ont un pourquoi, il est de toute évidence que les choses de la nature doivent en avoir un également* »[1].

Voici, d'après Bossuet, une seconde marque à laquelle on peut reconnaître la *finalité*. « Tout ce qui montre des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait »[2]. C'est-à-dire que s'il y a des proportions bien prises, il y a une fin expresse, et que s'il y a une fin, il y a une intelligence. Car en vertu du principe de causalité, tout effet suppose une cause proportionnée, et l'art suppose l'artiste, puisqu'il faut de l'intelligence pour adapter les moyens à la fin, pour organiser une ou plusieurs choses en vue d'une autre.

Reste à savoir si le monde nous offre en effet « des proportions bien prises et un dessein formé ».

On pourrait multiplier à l'infini les preuves qu'en fournissent les trois règnes de la nature. Obligés de nous restreindre, nous emprunterons seulement à des savants autorisés deux ou trois exemples plus saillants. Ils pourront nous fournir un argument général, qui recevra de plus

1. *Physique*, l. II, c. XIII, § 2. 8.
2. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, n. 1.

amples développements quand il faudra l'employer à la démonstration de l'existence de Dieu.

Si l'on examine l'*organisme* de l'animal, deux caractères des moins équivoques trahissent la finalité : nous voulons parler de l'*appropriation* des organes et de leur *corrélation*.

La *fonction*, voilà le résultat à atteindre. Or pour rendre ce résultat possible, il a fallu un si grand nombre de coïncidences diverses, que ces coïncidences demeurent inexplicables si le résultat n'est pas regardé comme un but. — L'argument prend une force nouvelle et bien plus évidente encore si l'on observe que non seulement les nombreux facteurs d'un organe, mais les différents organes eux-mêmes unissent ensemble leur action et combinent leurs forces de la manière la plus heureuse en vue du fonctionnement de l'*ensemble* et du bien général.

C'est cette admirable loi que Cuvier a exprimée en ces termes : « *Tout être organisé forme un ensemble, un système clos dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque* ». Jamais, observe le grand naturaliste, une dent tranchante et propre à découper la chair ne coexistera dans la même espèce avec un pied enveloppé de corne qui ne peut que soutenir l'animal, et avec lequel il ne peut saisir sa proie. De là la règle que tout animal à sabot est herbivore, et les règles encore plus détaillées qui ne sont que des corollaires de la première, que

des sabots aux pieds indiquent des dents molaires à couronnes plates, un canal alimentaire très long, un estomac ample ou multiplié, et un grand nombre de rapports du même genre »[1].

— « Ainsi les intestins sont en rapport avec les mâchoires, les mâchoires avec les griffes, les griffes avec les dents, avec les organes du mouvement et de l'intelligence »[2].

La même loi régit chaque système particulier d'organes. Par exemple, dans le système alimentaire, « la forme des dents, la longueur, les replis, la dilatation du canal alimentaire, le nombre et l'abondance des sucs dissolvants qui s'y versent sont toujours dans un rapport admirable entre eux et avec la nature, la dureté, la dissolubilité des matières que l'animal mange »[3]. Or une telle corrélation suppose une combinaison et un calcul précis, combinaison et calcul que ne sauraient expliquer les forces mécaniques non plus que le hasard.

L'appropriation de l'organe à la fonction et des différents organes entre eux, est la même dans la *plante* et dans l'animal.

Dans un *ordre* plus élevé, l'*instinct* des animaux présente des marques évidentes d'adaptation des moyens à la fin. Bornons-nous au cas si curieux de l'ammophile.

« L'ammophile hérissée est un hyménoptère qui nourrit sa larve d'un ver gris, d'une belle

1. *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, 1e leçon, art. 41.
2. *Discours sur les révolutions du globe.*
3. *Lecons d'anatomie comparée*, leçon 8e.

taille : la larve ne s'accommode que de chair fraîche ; il faut donc que le gibier mis à sa portée reste vivant, mais soit paralysé, car le moindre mouvement risquerait de compromettre l'œuf de l'ammophile déposé sur le ver ; bien mieux, à la première velléité d'attaque, le ver aurait vite raison de la larve. — La paralysie complète du ver s'obtient par la lésion de neuf centres nerveux qui s'échelonnent dans le corps de la bête. Mais la lésion des ganglions cervicaux ne doit pas être assez profonde pour entraîner la mort ; il suffit qu'elle détermine une sorte d'engourdissement, la suspension de toute faculté motrice. — L'ammophile procède à l'opération en anatomiste et en physiologiste consommé. Sa proie saisie, neuf coups d'aiguillon, pas un de plus, pas un de moins, font l'affaire. Il n'y a pas hésitation. Les centres nerveux sont atteints. Reste le cerveau. Ici l'insecte ne joue plus du stylet, le coup serait mortel. Il se contente de mâchonner légèrement la tête du ver gris, jusqu'à ce que la pression ait donné le résultat voulu »[1].

1. Fabre. *Nouveaux souvenirs entomologiques*, III, 5.

CHAPITRE VII

Connaissance de l'univers.

Au jugement de M. Loisy, « la crise est née... sur le terrain philosophique par l'insuffisance du dogmatisme ancien devant la connaissance actuelle de l'univers ». Bien plus, « il y a une sorte d'incompatibilité latente, et qui devient promptement consciente chez un très grand nombre d'individus, entre la connaissance générale du monde et de l'homme, qu'on acquiert aujourd'hui dans l'enseignement le plus commun, et celle qui encadre, on pourrait dire qui pénètre la doctrine catholique » [1].

Que la connaissance actuelle de l'univers soit, sur le terrain « *scientifique* », sensiblement supérieure à celle du « dogmatisme ancien », nous l'accordons bien volontiers, ayant déjà reconnu tous les progrès de la science « moderne » . Mais ce que nous contestons absolument, c'est qu'il y ait « incompatibilité » ou même « conflit » entre la « doctrine catholique », et les conclusions certaines de la science actuelle.

1. *Autour d'un petit livre*, p. 216, 217 et 269.

§ I. — *Création et évolution.*

La Genèse et la philosophie nous présentent la création comme un dogme ; à l'opposé, plusieurs savants penchent, aujourd'hui, vers « l'évolution ». Voilà peut-être l'objet du « conflit » dont on nous parlait tout à l'heure en termes généraux et que vient préciser la déclaration suivante : « La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création ? »[1]

Le conflit pourra se résoudre sans trop de peine si l'on veut bien ne mettre en présence que les certitudes religieuses et les certitudes scientifiques et ne point faire état des simples opinions, qu'elles se présentent sous le patronage des savants, des philosophes ou des théologiens.

Or il nous semble que, dans ses grandes lignes, et abstraction faite des opinions, la cosmologie de la Genèse peut se ramener aux propositions suivantes : Dieu a créé la matière. Il a créé, aussi, par des interventions spéciales, les végétaux, les animaux et l'homme ; la vie ne sort donc pas de la matière, ni l'animal de la plante, ni l'homme de l'animal.

Beaucoup de catholiques étendent davantage les conclusions de la Genèse ; beaucoup de savants, et des plus autorisés, se montrent hostiles

1. *Autour d'un petit livre*, p. 154.

à toute théorie évolutionniste, même mitigée, et regardent les espèces comme essentiellement distinctes et irréductibles [1].

Ces questions secondaires peuvent prêter à la controverse, mais ne sauraient donner lieu à un « conflit » entre la doctrine catholique et la science.

Pour écarter le conflit sur le problème des origines, il suffit de prouver que la matière, la plante, l'animal et l'homme forment quatre règnes bien distincts dont la provenance doit être attribuée à l'action créatrice de la cause première. Or la science et la philosophie sont en mesure d'établir cette thèse fondamentale par les arguments les plus solides et les plus convaincants.

I. — *La matière et la vie.* Contingente, inerte et indifférente, la matière suppose un être nécessaire, un premier moteur et un ordonnateur suprême qui lui donne l'être, lui imprime le mouvement et préside aux lois de son évolution. Inutile d'insister sur ce point, qui n'est pas contesté par la néo-critique. Mais, il faut nous arrêter aux origines de la vie.

La vie a commencé sur la terre, et elle a commencé par un acte créateur.

« Il fut un temps où l'écorce terrestre tout entière était à l'état de fusion ignée sous l'énorme pression de 300 atmosphères ; en effet, le soussol de tous les pays du monde est formé de roches

I. Cf. *Les Origines*, par M. GUIBERT : cet ouvrage très documenté expose avec détail les controverses relatives à l'évolutionnisme et aux premiers chapitres de la Genèse.

identiques, dont la structure atteste l'antique état de fusion à une température plus haute sans doute que les laves brûlantes de nos volcans. Or, sur cette terre enflammée, dans cette atmosphère, qui était une fournaise, aucune vie n'était possible, aucun germe n'eût pu résister. On ne peut imaginer une adaptation qui eût permis aux organismes primitifs de vivre dans un milieu si chaud ; car il y a des bornes à l'adaptation. Au-dessus de 600° l'eau se dissout en ses éléments, les molécules des corps organisés ne pourraient demeurer unies ; comment concevoir un être vivant dont les éléments ne pourraient tenir liés ensemble ? » [1]

Si la vie a commencé sur la terre, ce n'est point par génération « spontanée », mais par création. On sait que l'abbé Spallanzani et Pasteur, appuyés sur des expériences décisives, ont mis en complète déroute les partisans de la génération spontanée. C'est donc une loi bien certaine que la vie ne se produit pas spontanément et que pour les infiniment petits aussi bien que pour les êtres visibles à l'œil nu, il n'y a pas de génération sans germes : *Omne vivum ex vivo.*

Ajoutons que la vie ne *peut* sortir de la matière parce qu'elle est irréductible aux propriétés de la matière soit inorganique, soit organique.

a) Montrons d'abord, par des faits d'expérience, que la cause de l'activité vitale est absolument irréductible aux forces *physiques.*

1. GUIBERT, *Les Origines*, ch. II § 4.

1° Il est essentiel à l'être physique que le mouvement lui soit communiqué avec une équivalence parfaite, sans que la réaction devienne jamais supérieure à l'action ou à l'impression reçue. Chez le vivant, le phénomène contraire est le cas général ; l'animal en fournit des indices trop éclatants pour qu'il y ait lieu d'insister, mais la plante elle-même, quoique à un moindre degré, montre aussi une puissance de *réaction* et de *transformation* très remarquable. Dans la nutrition, par exemple, ce qu'elle reçoit, c'est une matière inorganique, et ce qu'elle produit, c'est une matière organisée, à laquelle elle imprime sa forme et qu'elle fait à sa propre image.

2° La matière inorganique est, par nature, *uniforme* et *indifférente*, elle se prête à n'importe quelle direction et modification, elle se refuse à toute évolution et à toute création ; l'être vivant, au contraire, affecte toujours une forme spéciale, il agit suivant un plan fixe et se développe d'après un type déterminé et invariable.

3° Bien plus, il a pour origine un simple *germe* qui le contient tout entier, non pas en *acte* et comme en miniature, mais en *puissance* seulement et comme un canevas à développer. A lui de faire effort et de passer de la puissance à l'acte. Laissons parler Cl. Bernard.

« L'élément de création organique des êtres vivants est une cellule microscopique, l'ovule ou le germe. Cet élément est sans contredit le plus merveilleux de tous, car nous voyons qu'il a pour fonction de *produire* l'organisme tout en-

tier... Qu'y a-t-il de plus extraordinaire que cette création organique, et comment pouvons-nous la rattacher à des propriétés inhérentes à la matière qui constitue l'œuf ?... L'œuf, la cellule embryonnaire, est un *devenir* ; or, comment concevoir qu'une matière ait pour propriété de renfermer des propriétés et des jeux de mécanisme qui n'existent pas encore ?... Je ne concevrais pas qu'une cellule formée spontanément et sans parents pût avoir une évolution, puisqu'elle n'aurait pas cette *direction originelle,* cette sorte de formule organique qui résume les conditions évolutives d'un être déterminé »[1].

Mais suivons l'évolution dans le détail des opérations qui s'y passent.

Deux points de vue y sont particulièrement remarquables : 1° la différenciation des cellules ; 2° la ligne ou la voie que suit le germe dans son évolution.

On sait que tout être vivant commence par une seule cellule : cette cellule paraît identique au point de départ de tout être vivant. Il n'y a aucune différence sensible dans la matière ; il faut bien que la différence se trouve dans une force simple qui contienne en puissance tout ce qu'elle va produire, résultat très différent suivant les diverses espèces, absolument semblable pour les individus de même espèce.

Mais comment vont sortir d'une cellule unique tant d'éléments et d'organes divers ? — La cel-

1. *De la Physiologie générale*, pp. 148, 156, 177.

lule se gonfle, se segmente, se multiplie. Les nouveaux éléments se segmentent à leur tour et produisent d'autres organismes. Comment chaque élément devient-il le commencement d'un organe déterminé ? Comment, par exemple, une cellule non caractérisée produit-elle une cellule nerveuse et un élément musculaire ? La cellule nerveuse ne devient pas telle sous l'influence des milieux physico-chimiques, par transformation subie après sa naissance ; elle est produite à l'état de cellule nerveuse par la cellule-mère. Or cette cellule-mère n'était pas une cellule nerveuse ; elle ne possédait cette propriété qu'en puissance. Cette puissance s'est réduite en acte dans la cellule engendrée. N'est-ce pas là une vraie création ?

Création de parties nouvelles, voilà bien la première note distinctive de l'évolution, établie par les données les plus autorisées de la science[1].

La seconde, qui n'est pas moins remarquable, c'est la *voie* que suit le germe dans la réalisation d'un plan déterminé, conformément au type de son parent.

On avait remarqué de tout temps que le germe marche lentement, mais sûrement à son but, passant toujours par les mêmes phases ou stades. Aristote faisait observer que l'homme est d'abord un ver, puis un poisson, puis un mammifère, puis un homme. L'embryologie était trop

1. Cf. Robin, *Anatomie et Physiologie cellulaire*, p. 294, note et p. 440, note.

peu développée jusqu'à ces dernières années, pour pénétrer plus avant les mystères de l'évolution embryonnaire.

Les transformistes ont cherché dans cette évolution une preuve à l'appui de leur thèse, et ils ont prétendu que chaque espèce actuelle reproduisait, dans la vie embryonnaire des individus, les divers stades par lequels elle avait passé depuis la monère primitive jusqu'à son état présent. Ainsi l'homme est d'abord monère, c'est-à-dire ni animal, ni végétal, puis successivement amibe, synamibe, planéade, gastréade, acœlonien, cœlomate, ver, acrânien, vertébré, cruniote, amphirhinien, poisson, amphibie, amniote, mammifère, etc.

Les longs travaux d'Agassiz sur l'espèce et sur l'embryogénie [1] lui ont permis de rétablir la vérité des faits. Avec cet illustre savant, suivons le germe dans son évolution.

Le germe est tout d'abord individualisé, c'est-à-dire rendu distinct de son parent. Dès que des traits caractéristiques se font jour, c'est pour indiquer à quel embranchement appartiendra l'être qui évolue, c'est-à-dire que le plan général de structure apparaît tout d'abord.

Mais il en résulte que l'homme ne sera jamais amibe, ni mollusque, ni ver, quelque ressemblance confuse que le fœtus puisse offrir pour des yeux peu exercés avec ces animaux inférieurs. — Dès que le plan se dessine plus clairement,

1. *De l'espèce et de la classification*, p. 276.

on voit apparaître les moyens qui le réaliseront, c'est-à-dire les caractères de la *classe*. Ainsi, dès que l'embryon humain présente des traits plus distinctifs que ceux qui annoncent tout d'abord un vertébré, on reconnaîtra en lui un mammifère ; de sorte qu'à aucune époque de sa vie embryonnaire l'homme ne passera par les phases de poisson et d'amphibie.

Après les traits caractéristiques de la *classe* apparaissent ceux de la *famille*, avant même ceux de l'*ordre* ; et, en effet, on comprend aisément que la forme générale qui distingue la famille se montre avant toutes les complications des structures qui caractérisent les ordres.

3° Une dernière preuve de l'irréductibilité du principe vital aux forces physico-chimiques, c'est qu'il leur *résiste*, en certains cas, et que toujours il les *dirige* et se les *assujettit*. Les forces physico-chimiques tendent à user et à désagréger des éléments organiques, et par un mouvement contraire la puissance vitale a pour fonction essentielle de réparer, de refaire, en un mot *d'engendrer* sans cesse l'être vivant. — Mais ce qu'il y a d'absolument décisif en faveur de notre thèse, c'est le fait commenté avec force par Cl. Bernard, à savoir que l'énergie vitale tient sous son empire les forces physiques, qu'elle les *dirige*, les emploie à son usage et les fait tourner à son bien. « Il y a comme un dessin vital qui trace le plan de chaque être et de chaque organe, en sorte que, si, considéré isolément, chaque phénomène de l'organisme est tributaire des

forces générales de la nature, pris dans leur succession et dans leur ensemble, ils paraissent révéler un lien spécial, ils semblent dirigés par quelque condition indivisible dans la route qu'ils suivent, dans l'ordre qui les enchaîne. Ainsi les actions chimiques synthétiques de l'organisation et de la nutrition se manifestent comme si elles étaient *dominées* par une force impulsive gouvernant la matière, faisant une chimie appropriée à un but, et mettant en présence les réactifs aveugles des laboratoires, à la manière du chimiste lui-même »[1].

b) La vie est également irréductible aux propriétés de la matière *organique*.

Les organicistes considèrent l'être vivant comme un *agrégat* de cellules et de fibres, la vie générale de l'ensemble comme la résultante des vies propres à chaque élément, et la vie propre à chaque élément comme la complexion des phénomènes physiques et chimiques dont il est le théâtre. De telles prémisses une fois admises, n'était-il pas tout naturel de conclure que la vie n'est qu'un mode d'activité provenant de l'*organisation* de la matière ?

« Le caractère essentiel de l'état d'organisation, dit M. Robin, est « un état moléculaire qui consiste dans l'équilibre instable » des molécules des principes associés : « état d'oscillations incessantes », oscillations variables suivant l'espèce des cellules et le milieu ; défaut de sta-

1. *La science expérimentale*, définit. de la vie, p. 209, 210.

bilité d'où résulte la rénovation moléculaire nutritive, et ce mouvement nutritif, c'est la vie. Que l'équilibre devienne stable, le mouvement nutritif cesse ; il ne faut rien de plus pour expliquer la mort de chaque élément ».

Accordons à M. Robin que la vie est étroitement liée à l'organisation ; il ne s'ensuit pas que l'organisation explique la vie. En effet Cl. Bernard et Milne-Edwards l'ont très sagement fait remarquer, jamais le mouvement moléculaire ne dira pourquoi la cellule germinative se multiplie et donne par une suite de créations merveilleuses, cet ensemble d'éléments et d'organes qui réalise un plan déterminé, toujours conforme à celui des parents. Jamais ce mot « d'équilibre instable » ne rendra compte de la conservation de l'organisme dans sa forme et ses propriétés au milieu d'un tourbillon incessant de matière. L'idée de plan préconçu, exécuté et conservé, est absolument incompatible avec la conception des molécules mobiles et des forces purement aveugles qui sont mises en jeu dans le mouvement d'échange nutritif.

D'ailleurs, comment l'organisation *ferait*-elle la vie, puisqu'elle en est elle-même le *résultat* ? L'organisme ne se construit que *par* la vie ; si la cellule mère vient à périr, l'organisme tout entier aura péri avec elle. — De plus, c'est un axiome reconnu que la « fonction précède » l'organe, *crée* l'organe, comme parle Milne-Edwards. Elle est d'abord confuse et devient plus apparente à mesure que l'organe se forme et se dé-

veloppe ; c'est ainsi que les globules sanguins se montrent et commencent à circuler dans l'embryon bien avant l'apparition du cœur et des vaisseaux. Comment dire, en ce cas, que l'organe détermine la fonction ?

Soutiendra-t-on que la cellule germinative évolue en vertu d'une vitesse acquise dans une direction déterminée ? Mais qui lui a communiqué cette vitesse ? qui l'a lancée dans cette direction ? Et comment ne dévie-t-elle pas sous l'influence de mille causes extérieures qui devraient modifier son mouvement ? Pourquoi cette impulsion se trouve-t-elle dans telle cellule, en tel point du corps ? Pourquoi chaque élément joue-t-il un rôle différent dans l'économie, rôle toujours approprié à la place qu'il occupe ? — Qui ne voit que ces faits ne sauraient s'expliquer par une simple attraction moléculaire, conséquence de l'équilibre instable où se trouve la matière organisée ?

II. *L'animal et la plante.* — L'animal ne vient pas plus de la plante que la plante ne vient de la matière. Avec lui commence un nouveau règne.

Aristote enseignait que l'animal diffère de la plante par le mouvement et la sensibilité ; il savait déjà cependant que certains êtres jouissent de la sensibilité sans être doués du mouvement local, et il les classait parmi les animaux. Tout le Moyen Age avait adopté cette manière de voir, et même jusqu'à notre siècle, la distinction avait paru nettement tranchée. « Les animaux

vivent, sentent et se meuvent », disait Linné. D'après Buffon, « la faculté de se mouvoir et celle de sentir sont, l'une, la différence la plus apparente entre les végétaux et les animaux ; l'autre, la différence essentielle ». Bichat, Cuvier, Geoffroy-Saint-Hilaire n'ont fait qu'accentuer la distinction déjà remarquée par les anciens entre les deux règnes.

Cependant, sous l'influence des idées transformistes, la plupart des naturalistes modernes en sont venus à n'admettre qu'une différence accidentelle entre les animaux et les végétaux : composés d'une même base commune, le *protoplasma*, et partis du même point de simplicité organique, la *monère primitive,* ils se sont différenciés par des caractères purement matériels. La théorie nouvelle a contre elle les faits les mieux établis. En effet, tous les animaux sont doués de sensibilité, et tous les végétaux en sont dépourvus : il y a donc entre eux une différence essentielle.

1° *Tous les animaux sont doués de sensibilité.* — Aucun doute n'est possible pour les embranchements supérieurs, et même pour certaines classes que les anciens avaient rangées dans le règne végétal, comme les Polypiers, les Hydraires, les Spongiaires : ces animaux, en effet, connaissent certainement le voisinage de leur proie, et, quoique fixés au sol, exécutent les mouvements de tentacules ou de cils vibratiles pour attirer à eux la nourriture.

Le mouvement *autonome*, indice de la sensi-

bilité, peut revêtir des formes multiples : tantôt il est *total* et de locomotion proprement dite, tantôt il est *partiel*. Un mouvement de bras, de tête, la simple flexion d'une phalange digitale, n'est pas moins caractéristique de la sensibilité que le déplacement total de l'individu. Or, il y a des groupes d'animaux où l'on distingue à la fois les deux sortes de mouvements : tous les vertébrés, la plupart des annelés et des mollusques peuvent, suivant les circonstances, changer de lieu ou s'agiter sur place. D'autres animaux, classés d'abord parmi les végétaux, parce que, comme eux, ils sont fixés au sol, n'ont qu'un mouvement partiel. Mais si les polypiers restent attachés au sol qui les porte, ils n'en ont pas moins des mouvements de tentacules qui font foi d'une très réelle sensibilité.

La difficulté n'est sérieuse aujourd'hui que pour les « Protozoaires », nouvel embranchement dans lequel les naturalistes ont placé tous les êtres monocellulaires ou polycellulaires, où les éléments ne sont pas différenciés, et dans lesquels on ne rencontre pas d'enveloppe en cellulose. Les protozoaires sont réellement animés de mouvements : la question est de savoir si ces mouvements sont *autonomiques*, ou résultent de la contractilité du protoplasma, propriété commune aux plantes et aux animaux. Les plus perfectionnés, comme les infusoires ciliés, sont munis de longs cils à l'aide desquels ils font progresser l'eau et amènent ainsi la nourriture à leur portée. Quant aux plus infimes, la question,

trop peu étudiée encore, partage les naturalistes, le plus sage est d'attendre de nouvelles observations.

2° *Les végétaux ne présentent aucun mouvement autonomique qui soit l'indice d'un acte de connaissance sensible.* — L'immobilité n'est point le signe caractéristique du règne végétal : un grand nombre de plantes semblent l'emporter de beaucoup sur les animaux inférieurs par l'activité, l'étendue et la variété des mouvements dont elles sont le théâtre.

Quelle interprétation donner de ces mouvements ?

Les mouvements qui ont pour cause l'être vivant lui-même peuvent être *automatiques* ou simplement *organiques*, comme le battement du cœur dans l'homme, ou bien *autonomiques* ou résultat de l'appétit consécutif à un acte de connaissance. Or les mouvements observés dans les plantes ne portent pas la moindre trace de connaissance et d'appétit. En effet, les mouvements *habituels* des plantes sont absolument analogues aux mouvements automatiques des animaux. La continuité d'action ou la répétition habituelle sont par excellence les caractères de l'automatisme. Sans doute, nous ne pouvons expliquer les oscillations du *Desmodium* comme nous expliquons les battements de notre cœur ; mais nous sommes néanmoins assurés qu'ils ne sont pas voulus, commandés, dirigés par l'appétit sensible. L'appétit sensible ne saurait s'appliquer toujours au même objet ; tout acte autonomique

est de sa nature intermittent. Quant aux mouvements *périodiques*, on assimile trop les phénomènes qui accompagnent la fécondation chez les animaux et les végétaux. Il faut distinguer chez les animaux deux sortes de phénomènes : les uns sont le résultat de l'appétit, supposent la connaissance, sont autonomiques ; ce sont ceux par lesquels un animal *recherche* son semblable ; les autres, qui constituent l'acte même de la fécondation, sont soustraits à l'empire de l'appétit et sont purement *automatiques*. Or le mouvement des étamines vers le pistil doit être comparé aux seconds et non pas aux premiers. Il n'implique aucune connaissance, il suppose une excitation qui provoque automatiquement la contraction du protoplasma qui porte l'anthère.

L'explication des mouvements *accidentels* [1] de la Sensitive et des autres plantes est moins avancée. Nous croyons cependant qu'ils ont leur raison d'être dans la *contractilité* du protoplasma. De même que toute fibre musculaire se contracte sous une excitation galvanique, de même la fibre végétale de certaines plantes peut se raccourcir et produire des mouvements automatiques. Au reste, il suffit d'examiner attentivement les circonstances du phénomène pour lui refuser tout caractère de sensibilité. Quels

1. Les mouvements habituels sont continus : les mouvements périodiques sont limités à certains moments de l'existence, comme ceux qui accompagnent la fécondation ; les mouvements accidentels sont produits en certaines plantes par des excitations extérieures.

sont les mouvements si vantés de la sensitive? Précisément les mêmes qui ont lieu périodiquement au coucher du soleil. Déterminer par un contact le resserrement des feuilles, c'est amener la plante artificiellement à l'*état de sommeil*; comme on ne peut admettre que le phénomène change de nature en changeant d'heure, il faut bien reconnaître qu'il est organique.

De tout ce qui précède il nous est permis de conclure à la différence essentielle des végétaux et des animaux.

Au chapitre suivant nous étudierons l'homme et nous constaterons qu'il forme, lui aussi, un règne à part et que c'est à bon droit qu'on l'a nommé le roi de la création.

§ II. — *Harmonie et unité des lois de la nature.*

La nature, disait Cicéron, est insatiable de variété. Il semble pourtant qu'elle soit encore plus insatiable d'unité. C'est que l'unité est le principe de l'*ordre* et de l'*harmonie*, « *mirabilis quædam diversorum consonantia* ».

Or l'unité a sa principale source dans la *loi*. C'est la loi qui assure l'universalité et la constance des phénomènes.

De tout temps, l'unité des lois de la nature a été remarquée et admirée. Mais il convient d'entrer dans quelques détails.

1° — Une des plus grandes merveilles de la nature, c'est *l'unité de plan et la gradation as-*

cendante de la perfection. Les anciens la remarquèrent d'abord et en firent l'objet de savantes spéculations. Nous avons déjà vu qu'ils admirent quatre genres suprêmes destinés à grouper la foule innombrable des individus. Ensuite, ils se représentèrent les êtres divers de la création sous l'image d'une mystérieuse *échelle*, touchant par l'une de ses extrémités à l'obscur atome, à la matière brute, et par l'autre s'étendant jusqu'au ciel. Ils reliaient la matière brute à la plante, par la subsistance, la plante à l'animal par la vie, l'animal à l'homme par la sensation et l'homme à l'ange par la pensée. Et l'homme leur paraissait comme l'abrégé de l'univers, comme un temple auguste où toutes les créatures s'assemblent pour reconnaître et louer leur auteur.

Ils avaient été plus loin encore dans leur belle philosophie de la nature. Avec Aristote et avant Leibnitz, ils avaient observé que la nature va pas à pas et sans faire de sauts : *natura non facit saltus* ; qu'elle s'élève par des degrés presque insensibles de la matière inorganique à la matière organique et de celle-ci à l'animal ; que l'individu supérieur de l'espèce inférieure atteint en perfection l'individu inférieur de l'espèce supérieure : *supremum infimi attingit infimum supremi* ; que sur les confins du monde organique flottent des êtres si rudimentaires et si incertains, qu'on les distingue avec peine des des êtres inanimés, et que certains animaux donnent si peu de signes de sensibilité, que vous douteriez s'ils dépassent le cercle des plantes :

« *sic ab inanimis ad animantes transire naturam paulatim, ut in continuatione eorum, confinia mediaque lateat utrius sint* »[1].

S. Thomas compléta ces indications par cette belle remarque : « L'animal parfait se distingue de la plante par deux caractères : la sensation et le mouvement local, dont la plante se trouve également dépourvue. Mais la nature ne passe point de l'animal parfait à la plante sans intermédiaire ; au milieu, elle produit des animaux imparfaits qui, avec les animaux, jouissent de la sensation et sont attachés au sol comme les plantes »[2].

On ne saurait refuser son admiration à des vues si hautes et si bien établies sur l'expérience, dans une époque où les moyens d'observation étaient encore si imparfaits, et que plusieurs modernes se représentent comme entièrement cantonnée dans les raisonnements *a priori*.

Toutes ces diverses données, la science les a confirmées par ses observations, et elle les a étendues, grâce au regard plus perçant du microscope. Elle a trouvé de nouvelles et intéressantes relations entre les êtres innombrables compris dans les genres suprêmes des anciens, et elle a rapproché ces degrés trop distants par des classifications plus complètes ; c'est ainsi que de la variété elle s'est élevée à l'*espèce*, de l'espèce au *genre*, du genre à la *famille*, de la

1. *De animal. Histor.* 1, VIII, c. 1, § 2 et 3, édit. Didot.
2. In cap. 8, *de divinis nominibus*, lect. 30.

famille à l'*ordre*, de l'ordre à la *classe*, de la classe à l'*embranchement* et de l'embranchement au *règne*.

2° — *Unité de composition*. Inutile de rappeler ici, les éléments communs aux différents corps terrestres. Mais ce qui vaut la peine d'être rappelé, ce sont les éléments communs aux corps célestes et aux corps terrestres; car ceci est une nouveauté, une nouveauté considérable.

Jusqu'ici on avait rêvé pour les corps célestes — et une telle exception semblait naturellement convenir à ces êtres brillants et radieux — une matière plus subtile et plus pure, une matière à part et incorruptible. On enseigne aujourd'hui sans contradiction que les astres sont choses volumineuses, pesantes, denses, tantôt solides, tantôt gazeuses, semblables en bien des points à la matière d'ici-bas. — On en sait encore plus long: des fragments de corps célestes brisés sont tombés sur notre terre : aussitôt l'analyse chimique s'en est emparée et a découvert en eux du fer, du cobalt, du nickel, du manganèse, du cuivre et d'autres métaux et métalloïdes représentant à peu près le tiers des substances que la science a distinguées dans les corps terrestres.

Mieux encore: la lumière du soleil et des astres, soumise à l'analyse spectrale, a montré dans leur substance à l'état de gaz ou de vapeur, du fer, du calcium, du magnésium, du sodium, du nickel, du chrome et probablement, mais en petite quantité, du zinc, du cuivre et du baryum.

D'autres observations intéressantes ont amené

les astronomes, Laplace à leur tête, et de nos jours Miller et Stanislas Meunier, à regarder les étoiles, les plus brillantes du moins, comme des corps construits sur le même plan que notre soleil, ayant une commune origine, et formés d'une matière en partie identique avec celle qui compose notre globe.

Quant au monde végétal et animal, depuis la plante la plus obscure jusqu'au singe, ils ont en commun les tissus et la cellule, et les grandes lois de la génération, de la nutrition et de l'accroissement.

Cependant la perfection accuse un progrès continu, chez les minéraux, dans la composition élémentaire et dans les formes géométriques, chez les animaux, dans l'organisme et les fonctions.

Quoi d'étonnant, après cela, que les mêmes *forces* s'exercent sur les corps terrestres et sur les corps célestes ? L'attraction, dont la nature reste mystérieuse, mais dont les effets sont raisonnés et mathématiquement prévus ou démontrés, l'attraction, dis-je, réglée par la masse et la distance, régit les astres les plus brillants comme les plus grossières molécules et établit entre tous les corps une universelle sympathie.

3° — *Unité d'évolution*. C'est encore une loi générale dont, à divers degrés, tous les corps subissent l'influence. Les astres eux-mêmes ne font pas exception. « La science, élargissant le cadre déjà si vaste de la belle hypothèse cosmique de Laplace, se plaît à nous montrer dans

les astres qui illuminent la voûte céleste, autant de globes parvenus à des degrés divers de leur développement. Ici, c'est une nébuleuse à peine visible ; à côté, en voici une autre déjà pourvue d'un noyau brillant qui bientôt deviendra une étoile, c'est-à-dire un soleil. — Parmi les étoiles, l'analyse spectrale nous apprend à établir des catégories : les unes sont plus jeunes que notre soleil ; d'autres, au contraire, sont plus avancées dans leur refroidissement. Enfin, voici les planètes, c'est-à-dire des globes émanés de la substance même du soleil, qu'ils entourent, mais leurs petites dimensions les ont mal protégées contre le rayonnement, et déjà, depuis longtemps, une écorce solide masque la fluidité de leur noyau.

Le soleil n'échappe point à cette évolution générale ; ses rayons s'éteindront un jour, quand à force de rayonner de la chaleur et de la lumière, il se couvrira à son tour d'une écorce solide.

Ainsi, à l'origine, une nébuleuse qui se condense ; à la fin une série de globes obscurs, placés dans des conditions telles qu'aucun des phénomènes matériels que nous connaissons ne peut plus s'accomplir ; la mort substituée à la vie, l'obscurité à la lumière ; tel est le tableau que la science moderne nous autorise à entrevoir »[1].

1. DE LAPPARENT, *Discours prononcé au congrès bibliographique international* tenu à Paris, 4 juillet 1878. Cette opinion est partagée par TAIT, DUPRÉ, CLAUSIUS, et plusieurs autres savants.

On a cherché à exploiter « l'évolution » contre la « création », et voilà que l'évolution, tant prònée par la science moderne, fait ressortir jusqu'à l'évidence, la contingence de la matière et du mouvement et apporte son témoignage à l'être nécessaire, seul capable d'expliquer la matière et le mouvement.

4° — *Unité d'action et de but.* La nature est expansive et communicative. Les êtres qui nous environnent, bien que divers et soucieux de leur bien propre, ne sont pas égoïstes, ni jaloux ; ils se rendent de mutuels services ; ils donnent et recoivent tour à tour. Les corps inanimés échangent leur lumière et leur chaleur ; entre les corps inégalement échauffés s'établit l'équilibre de température, équilibre d'où naissent plusieurs autres harmonies. La chaleur accumulée dans les corps différents, en excite les affinités et détermine la combinaison. Le soleil donne sa lumière avec libéralité, et mille êtres s'empressent de la répandre en tout sens. de la multiplier à l'infini. C'est un axiome de la science moderne que tout mouvement reçu se transmet aussitôt ; *rien ne se perd, tout rayonne* ; comme il y a des échos pour le son, il y en a pour la lumière et la chaleur.

La nature inanimée se donne aussi à la nature animée ; elle enrichit de sa substance tous les vivants. Tout ce qui vit se nourrit de sucs empruntés à la terre, d'eau, d'air, de lumière et de chaleur.

A leur tour, les végétaux, par leur respiration,

purifient l'air, favorisent la respiration des animaux ; tout ce qu'ils ont, ils le livrent : graines, sucs, feuilles, fleurs et fruits. Mais ceux-ci connaissent et pratiquent à leur manière la grande loi de la reconnaissance ; ils servent à ceux-là de fécondateurs et de semeurs.

Puis, l'animal se donne à l'homme, ainsi que tout le reste de la nature.

Mais si l'homme attire à soi tous les êtres inférieurs, à son tour il leur rend plus qu'il n'a reçu. C'est la matière qui lui permet de graviter, de végéter, de sentir ; mais c'est lui qui l'élève au-dessus de la terre, qui la transforme en organisme humain et, en sa personne, l'associe à la pensée, à la vertu, à l'acte sublime de la religion [1].

Cette admirable unité du Cosmos nous fournira une preuve des plus convaincantes en faveur de la cause première.

1. « Si alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulæ partes sunt propter actus suos, sicut oculus ad videndum. — Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius. — Sic igitur et in partibus universi, unaquæque creatura est propter actum suum et perfectionem. Secundo autem creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem sunt propter hominem. Singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi ; ulterius autem totum universum cum singulis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem ». S. Th., 1a, q. 44, a. 4, c.

§ III. — *Les lois de la nature et le miracle.*

Dans un de ses derniers ouvrages, *La religion dans les limites de la raison,* Kant se prononça nettement contre le surnaturel. Sur ce point encore les criticistes ont hérité des dispositions du Philosophe allemand. A vrai dire, il semble malaisé et en tout cas peu logique d'abandonner à « l'agnosticisme » les noumènes de la philosophie et de continuer à respecter les noumènes de la théologie. On a commencé par proclamer le droit d'appliquer aux vérités religieuses les méthodes accoutumées de la critique indépendante, la critique ne pouvant sans illogisme se dispenser d'être « une et indivisible ». — « L'appréciation des témoignages anciens, l'examen des livres relèvent de la critique, et les lois de celle-ci sont les mêmes pour tout le monde » [1].

Puis on a glissé sur la pente fatale, et l'évolutionisme aidant, on a fini par ne plus trouver que des différences accidentelles entre les faits religieux et les faits de l'ordre naturel.

Sur la question qui nous occupe en ce moment, la pensée du chef des néo-critiques peut se ramener aux propositions suivantes : Il n'y a pas de miracles, au sens traditionnel et classique du mot ; — s'il y en avait, l'historien n'aurait pas le moyen de les constater ; — la foi, d'ail-

1. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 63, 64.

leurs, n'a nul besoin de miracles pour se soutenir.

L'auteur n'énonce pas la première de ces propositions en termes formels, mais elle est l'aboutissant naturel de sa doctrine : cette doctrine veut que tout soit le résultat du « déterminisme universel » et que nul fait ne puisse être introduit, même par Dieu, dans la trame des phénomènes cosmiques, sans être exigé et « conditionné » par les événements antérieurs et par toutes les circonstances du présent.

« N'apparaît-elle pas (l'histoire de la Religion) comme un lent progrès dont chaque étape suppose celle qui la précède, et prépare celle qui la suit, étant elle-même conditionnée par toutes les circonstances du présent ? Cette histoire, même dans l'évangile, est une histoire humaine, en tant qu'elle se produit dans l'humanité. C'est comme homme, non comme Dieu, que Jésus est entré dans l'histoire des hommes »[1].

Un peu voilée peut-être dans les lignes qui précèdent, la pensée de l'auteur se dessine dans un sens manifestement rationaliste au sujet de la révélation, dont il sera question plus loin.

Ce qui lui semble hors de conteste, c'est que l'historien n'a pas le moyen de constater le miracle. « L'histoire ne saisit que des phénomènes, avec leur succession et leur enchaînement ; elle perçoit la manifestation des idées et leur évolu-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 10, 11. — Pour peu qu'on la pressât, cette dernière assertion serait facilement dérogatoire à la divinité de Jésus-Christ.

tion ; elle n'atteint pas le fond des choses. S'il s'agit des faits religieux, elle les voit dans la limitation de leur forme sensible, non dans leur cause profonde. Elle est, à l'égard de ces faits, dans une situation analogue à celle du savant... Ce que le savant perçoit est un infini d'*apparences*, une manifestation de forces : mais la grande force cachée derrière tous les phénomènes, ne se laisse pas toucher directement par l'expérience » [1].

Conséquence : La foi seule peut découvrir le miracle. « L'histoire d'Israël a été comme celle de tout autre peuple, un enchaînement de faits très variés, où les croyants... ont reconnu Dieu, mais où ils auraient pu ne pas le reconnaître, s'ils n'avaient été croyants. Les commentateurs les plus orthodoxes se demandent maintenant si les plaies d'Egypte ont été des miracles absolus ou des accidents providentiels. *L'histoire n'y peut reconnaître que des souvenirs idéalisés par la foi* » [2].

L'historien n'a pas plus de lumières pour l'interprétation des faits racontés par les évangélistes.

« L'institution de l'Église se fonde sur la divinité du Christ, laquelle n'est pas un fait d'histoire, mais une donnée de foi » [3]. De même en est-il de la résurrection du Sauveur, fait d'ordre purement surnaturel, et qui, pour cette raison,

1. *Autour d'un petit livre*, p. 9, 10.
2. *Op. cit.*, p. 41.
3. *Autour d'un petit livre*, p. 162, 161.

« n'est pas démontrable par le seul témoignage de l'histoire » [1].

Ajoutez que les Livres saints où sont consignés les miracles, doivent être regardés non comme des livres d'*histoire*, mais comme des livres d'*édification*. « Les anciens en général vivaient dans une atmosphère de merveilleux, qui influençait leur jugement en toute occasion et les empêchait de chercher l'explication naturelle des choses. Il faut tenir compte aussi de la forme *légendaire* que prend nécessairement la tradition orale dans un milieu populaire, et des préoccupations des écrivains qui ont recueilli, interprété, amalgamé les récits traditionnels » [2]. — « Les livres de l'Ancien Testament, n'étaient pas l'œuvre d'individus, mais de générations successives qui enrichissaient et retouchaient les anciennes écritures en les copiant. Ces libres procédés n'étaient pas encore tombés en désuétude aux approches de l'ère chrétienne, et l'on peut dire même que les évangiles synoptiques ont été composés à peu près de la même façon que les livres historiques de l'Ancien Testament » [3]. — « Tant que l'on a cru pouvoir les compléter et les améliorer, la forme des anciens écrits n'a pas été arrêtée... Tels sont les documents de la loi... telles les rédactions de l'évangile qui nous ont été conservées sous les noms de Mathieu, de

1. *Autour d'un petit livre*, p. 169.
2. *Ibid.* p. 42.
3. *Ibid.* p. 31, 32. — Théorie empruntée de Renan et sans aucun fondement dans l'histoire.

Marc et de Luc »[1]. — « C'est parce que les évangiles sont, avant tout, des livres d'édification, que leurs auteurs n'ont pas craint de traiter la matière traditionnelle avec une liberté qui rend bien inutiles tous les artifices au moyen desquels une certaine exégèse s'efforce de la dissimuler »[2]. — « Ni les prédicateurs chrétiens, ni les évangélistes n'avaient souci de l'exactitude historique »[3]. « Les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'évangile ; ses discours sont des méditations théologiques sur le mystère du salut »[4]. Dans ce livre « on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire »[5].

Cependant, à ce qu'on assure, la foi n'a rien à craindre de la critique ; elle se suffit à elle-même ; elle n'a nul besoin des miracles. Le miracle, à le bien prendre, est le train du monde et de la vie contemplé par la foi, qui seule en pénètre le mystère, tandis que le même train du monde et de la vie, observé en quelque sorte du dehors par la raison, est l'ordre de la nature, le domaine de la science et de la philosophie. Et pour bien montrer que les miracles n'ont guère plus de vertu que les faits naturels, on rappelle une déclaration de M. Maurice Blondel : « A aller au fond des choses, il n'y a rien de plus

1. *Op. cit.*, p. 35.
2. *Ibid.* p. 44.
3. *Ibid.* p. 84, 85 ; cf. *Etudes évangéliques*, Avant-Propos, XIII, XIV.
4. *Autour d'un petit livre*, p. 93.
5. *Ibid.* p. 130.

sans doute dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires ; mais aussi il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle ; les miracles ne sont miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà prêts à reconnaître l'action divine dans les événements et les actes les plus habituels »[1].

La théorie qu'on vient d'exposer, un peu longuement peut-être, donne lieu à plusieurs observations.

Et d'abord, il est inadmissible de présenter le miracle comme un fait compris dans le déterminisme universel, « exigé et conditionné par les événements antérieurs et par toutes les circonstances du présent ». Professer une pareille doctrine, c'est oublier qu'en dehors et au-dessus du déterminisme de la nature planent deux libertés capables d'intervenir dans les choses de ce monde : la liberté de l'homme et la liberté de Dieu. Si grande qu'on fasse la part de la nature

1. M. Blondel, L'*Action*, p. 386. Firmin, pseudonyme de M. Loisy, écrivait en 1900 : « De même que le miracle, chez les peuples primitifs, y compris le peuple juif, et au point de vue de la foi, n'est qu'une action divine un peu plus sensible que les autres, de même, au point de vue rationnel et scientifique, le miracle le mieux constaté n'est qu'un fait moins commun que les autres, mais qui doit rentrer dans le même ordre que les autres, puisqu'il y est réellement contenu ; le miracle, à le bien prendre, est le train du monde et de la vie contemplé par la foi qui seule en pénètre l'énigme ; le même train du monde et de la vie, observé en quelque sorte du dehors par la raison, est l'ordre de la nature, le domaine de la science et de la philosophie » (*Revue du Clergé français*, 15 mars 1900, *Les preuves et l'économie de la révélation*).

et du milieu dans l'histoire, il faut faire plus grande encore la part de cet agent supérieur qui s'appelle l'homme et ne point oublier, qu'avant tout, l'histoire est faite d'actes et d'événements humains.

En ce qui concerne Dieu, sans en faire un « personnage historique » comme l'homme, il suffit de se rappeler que c'est lui qui a tiré le monde du néant, et qui a librement établi les lois qui régissent toutes choses. Mais « s'il a astreint la nature à certaines lois, il ne s'y astreint lui-même qu'autant qu'il lui plaît, se réservant le pouvoir suprême de détacher les effets qu'il voudra des causes qu'il leur a données dans l'ordre commun, et de produire ces ouvrages extraordinaires que nous appelons miracles, selon qu'il plaira à sa sagesse éternelle de les dispenser »[1].

Ces graves paroles de Bossuet ont inspiré à Brunetière les réflexions suivantes : « Si nous y voyons clair, la notion du surnaturel conditionne la notion de Dieu ; ou encore, l'idée de Dieu n'a de réalité que dans la catégorie du surnaturel. Dieu se manifeste par la liberté qu'il a de défaire les liens où notre courte science essaye de l'emprisonner ; et il faut renoncer à s'entendre quand on en parle, ou il faut convenir que, de tous les attributs par lesquels nous essayons de le caractériser, il n'y en a pas un

1. Bossuet, *Elévat. sur les mystères*, 5e élév., 5e semaine ; cf. S. Th., 1a, q. 105, a. 7, ad 1.

qui lui soit plus essentiel que sa liberté... Quand on affirme le surnaturel, on affirme tout simplement que la nature et l'humanité qui ne sont pas leur propre cause, ne sont pas davantage à elles-mêmes leur loi et leur fin »[1].

De son côté, la science moderne a mis en plein relief la « contingence » des lois de la nature. Et M. Boutroux, dans un livre justement remarqué[2], a déduit de ce fait plusieurs conclusions d'un haut intérêt. Après avoir longuement exposé la superposition des degrés divers qu'on observe dans l'échelle des êtres et comment les activités hiérarchiques, malgré leur déterminisme spécial, peuvent subir la domination d'une activité supérieure qui vient en modifier le cours, il poursuit ainsi : « La doctrine de la contingence ébranle le postulatum qui rend inconcevable la liberté dans le cours des phénomènes... Elle se prête à la conception d'une liberté qui descendrait des régions suprasensibles pour venir se mêler aux phénomènes et les diriger dans des sens imprévus... Dieu n'est pas seulement le créateur du monde, il en est aussi la Providence, et veille sur les détails aussi bien que sur l'ensemble »[3].

On objecte que l'historien comme le savant ne peut saisir que des *faits*[4]. Mais le miracle est

1. *Les difficultés de croire*, conférence donnée à Amsterdam le 9 mai 1904.

2. *De la contingence des lois de la nature*.

3. *Op. cit*, p. 149.

4. L'historien comme le savant atteint non seulement des faits, mais des forces et derrière ces forces des agents.

un fait, une réalité concrète, observable comme les autres réalités extérieures. A ce titre, il relève de l'histoire, non de la philosophie.

Sans doute il peut arriver qu'on se méprenne sur son caractère et nous accordons volontiers que les faux miracles et les fausses révélations imposent au philosophe chrétien beaucoup de circonspection et de réserve. Mais, en bien des cas, le miracle peut être constaté avec une entière certitude. Si vous êtes vous-même témoin du fait, deux choses suffisent : constater la matérialité du fait, découvrir son caractère surnaturel. La matérialité du fait ne présente, évidemment, aucune difficulté particulière ; on la saisit à l'aide des sens s'exerçant d'une façon régulière et normale. Quant au caractère surnaturel du fait, il est des cas où il tombe pour ainsi dire sous le sens. Il s'agit d'un malade bien connu de vous : il était aveugle et il voit, boiteux et il marche, sourd et il entend, muet et il parle. Il avait une blessure profonde, une plaie béante ; la plaie est fermée, la blessure cicatrisée. La guérison a été soudaine, complète, définitive ; il ne reste plus de trace de la maladie. Voilà un miracle que vous avez constaté de vos yeux ; vous l'affirmez sans hésitation comme vous affirmeriez un fait ordinaire.

Si vous n'êtes pas vous-même témoin du miracle, mais qu'il vous soit rapporté par quelqu'un qui dit l'avoir vu de ses yeux, vous aurez à vous demander si celui qui vous parle n'a pas été trompé, ou s'il ne serait pas trompeur. En

un mot vous ferez la « critique » du témoignage. S'il vous reste quelque doute, vous suspendrez votre jugement jusqu'à ce que la déposition du premier témoin soit confirmée par une ou plusieurs autres dépositions concordantes. Refuser de croire après toutes ces épreuves, c'est mettre en doute l'autorité du témoignage et la perception des sens, c'est ébranler la certitude des sciences historiques et naturelles, c'est ouvrir la porte au scepticisme universel.

Or, nous avons dans l'Evangile, pour ne parler que de ceux-là, des miracles de toute sorte : conversions, guérisons, résurrections ; ces miracles sont éclatants, ils se sont accomplis au grand jour, en présence de nombreux témoins, parmi lesquels se trouvaient des ennemis déclarés du divin thaumaturge. Aussi Jésus-Christ déclare-t-il inexcusables ceux des juifs qui refusèrent de se rendre au témoignage de ses œuvres. « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché ; mais maintenant ils ont vu, et ils me haïssent moi et mon Père. Mais cela est arrivé afin que s'accomplît la parole qui est écrite dans leur loi : ils m'ont haï sans sujet » [1].

Mais, on l'a vu, M. l'abbé Loisy n'attribue que fort peu d'autorité à nos évangiles, dont il conteste également l'authenticité, l'intégrité et la véracité [2].

1. Jean, xv, 22-25.

2. *Supra*, p. 208, 209.

Sans entrer, à ce sujet, dans des détails qui nous éloigneraient de notre plan, observons que les assertions de l'auteur, si tranchantes et si absolues, ne reposent sur rien et n'ont pas même en leur faveur un commencement de preuve.

Au reste, rien de mieux établi que l'autorité et la valeur « historique » des évangiles [1]. Leurs auteurs, il est vrai, ont un but essentiellement « religieux » et « dogmatique », mais ils le poursuivent par la voie et avec les procédés de l'histoire. — Les faits qu'ils rapportent sont nombreux, importants, publics, souvent précis et circonstanciés, en parfaite harmonie avec le milieu, corroborés sur plusieurs points par divers témoignages profanes. — Les narrateurs sont des témoins oculaires, comme S. Mathieu et S. Jean, ou des contemporains comme S. Marc, disciple et organe de S. Pierre, comme S. Luc qui remonte jusqu'au commencement, interroge les ministres de la parole et ceux qui ont vu les choses de leurs yeux, et dispose les faits dans un ordre méthodique et meilleur. Écoutez ce début si classique du troisième évangéliste : « Plusieurs ayant entrepris d'écrire l'histoire des choses qui se sont accomplies parmi nous, suivant ce que nous ont transmis ceux qui les ont vues eux-mêmes dès le commencement, et qui ont été les ministres de la parole, j'ai résolu, moi aussi, après m'être appliqué à connaître

1. Cf. Jacquier, *Les évangiles synoptiques* ; le P. Rose, *S. Mathieu, S. Marc, S. Luc* ; Mgr Batiffol, *Six leçons sur les évangiles* ; Calmes, *S. Jean*.

exactement toutes choses depuis l'origine, de t'en écrire le récit suivi, excellent Théophile, afin que tu reconnaisses la certitude des enseignements que tu as reçus »[1].

Modestes jusqu'à s'effacer en toutes circonstances derrière leur héros, jusqu'à raconter leurs défaillances et les justes reproches de leur maître ; impartiaux jusqu'à une sorte de neutralité qui retient sous leur plume tout blâme des ennemis, toute appréciation des événements ; si peu crédules que Jésus les reprend à plusieurs reprises de leur lenteur à croire, et en même temps si courageux et si désintéressés qu'on ne peut les réduire au silence et qu'ils donnent leur vie pour rendre témoignage à la vérité : tels sont les hommes qu'on a osé représenter comme « n'ayant nul souci de l'exactitude historique », comme « traitant la matière traditionnelle avec une liberté qui rend bien inutiles tous les artifices au moyen desquels une certaine exégèse s'efforce de la dissimuler ».

Si l'on remarque dans leur récit quelques divergences, quelques contradictions apparentes sur des points d'ailleurs secondaires[2], n'est-ce

1. S. Luc, I, 1-4.

2. Rien de plus naturel que ces divergences de détail, si l'on tient compte de la différence de point de vue et de caractère de nos évangélistes. Chacun s'est proposé un but spécial et a disposé les faits dans l'ordre et suivant le plan qui convenait le mieux à son dessein. — « Quatre témoins intelligents et attentifs, chargés d'écrire un résumé historique sur un événement qui comporte un certain nombre d'actes et de paroles, présenteront très certainement les

pas un nouvel indice de leur sincérité et de leur indépendance, et la preuve palpable qu'ils ne se sont point concertés en vue d'une rédaction uniforme qui aurait supprimé toute trace de désaccord ? Qu'importe, après cela, que la narration évangélique soit incomplète et fragmentaire, qu'elle néglige de donner certaines dates, de préciser certains chiffres ou d'autres détails du même genre, qu'elle ne s'astreigne pas toujours à l'ordre chronologique ? Tout ce qui entre dans le plan des évangélistes, tout ce qui touche à la substance des faits est net, précis, concordant ; ce qui manque contenterait sans doute notre curiosité, mais les écrivains sacrés ne se sont pas proposé de remplir les desiderata de notre curiosité.

Pour ce qui est de saint Jean, les Pères et les exégètes catholiques sont unanimes à reconnaître le caractère « spirituel » et « théologique » de son écrit ; mais pourquoi n'aurait-il pu faire le double office de théologien et d'historien, et qui l'empêchait de subordonner l'histoire à la

mêmes divergences que les synoptiques, sans la garantie de vérité que l'inspiration attache à ces derniers » (LESÊTRE). — Les contradictions apparentes des évangélistes ont été remarquées de tout temps et, depuis S. Augustin (*De consensu evangelistarum*) jusqu'à nos jours, les exégètes catholiques se sont appliqués à en donner la solution. Leurs explications aboutissent à un résultat bien satisfaisant ; et s'il reste quelques obscurités sur des points secondaires, ces obscurités, dont le nombre pourra être réduit encore, grâce à de nouvelles recherches, laissent en pleine lumière toute la substance de l'histoire évangélique. *Non sunt neganda clara propter quædam obscura.*

théologie ? Pourquoi, écrivant bien après les synoptiques, dans un milieu différent et pour répondre à des besoins nouveaux, n'aurait-il pu adopter une forme nouvelle, en harmonie avec son génie et les exigences de ses lecteurs ? Et puisque les synoptiques avaient mis en plein relief le côté humain et le ministère apostolique de Jésus, n'était-il pas naturel, en présence des hérésies naissantes, que Jean, complétant l'œuvre de ses devanciers, insistât principalement sur la divinité et la doctrine céleste du Maître?

Historien, S. Jean se fait remarquer par la fraîcheur de ses tableaux, la vivacité de ses traits, la précision de tous les détails. Nul ne caractérise mieux les scènes et les auteurs, nul n'indique avec plus de détails les circonstances de temps, de lieux, de nombres. Telle parole fut dite à Béthanie, à Ennon ou sur les bords du Jourdain ; telle autre auprès du puits de Jacob. Telle discussion eut lieu sous le portique de Salomon, à cause de la rigueur de la saison. Pour plusieurs incidents, l'historien indique l'heure de la journée.

Quant au miracle, comment soutenir « qu'il n'y a rien de plus sans doute dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires, et rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle » ? Il y a ceci, que le miracle n'est pas seulement un fait « extraordinaire », mais encore et par définition un fait « divin », supérieur à toutes les forces de la nature, « surnaturel » dans son mode ou dans son sujet, sinon dans

son fond et dans sa substance. Et c'est pour cela que le miracle est miracle et qu'il force l'admiration générale [1]. C'est pour cela aussi que le miracle possède une force probante qui n'appartient à aucun fait naturel, si intéressant, si important même qu'on le suppose.

Indépendamment de l'appui qu'il apporte souvent à la vraie religion, l'événement miraculeux répond toujours à des motifs d'un ordre élevé. Si la nature « allait toujours un même train » et s'il n'était jamais dérogé aux lois qui la régissent, peu d'hommes sans doute croiraient encore à la Providence. On dirait que la fatalité est maîtresse du monde, que tout, dans la nature, est inflexible et rigide, et l'on expliquerait toutes choses par des raisons « immanentes ». En dérogeant à propos au cours de la nature, Dieu montre clairement qu'il en est l'auteur et qu'il la tient incessamment entre ses mains puissantes.

Un philosophe peu suspect écrivait, il y a quelques années, ces lignes devenues aujourd'hui d'une si douloureuse actualité : « Nous ne croyons plus au miracle ; je pourrais ajouter que nous ne croyons guère en Dieu non plus ; les deux choses se tiennent. Quand je sens vaciller en moi la foi au miracle, je vois aussi

1. « Ex hoc dicitur aliquid miraculum quod fit præter ordinem *totius* naturæ creatæ... : ea vero quæ natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta... miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia ». S. Th. 1ª, q. 110, a. 4 et q. 105, a. 4.

l'image de mon Dieu s'affaiblir à mes regards ; il cesse peu à peu d'être pour moi le Dieu libre et vivant, le Dieu personnel, le Dieu avec lequel l'âme converse, comme avec un maître et un ami. Et ce saint dialogue interrompu, que nous reste-t-il ? Combien la vie paraît triste alors et désenchantée !... Plus de mystère, c'est-à-dire plus d'innocence, plus d'infini, plus de ciel au-dessus de nos têtes... Le surnaturel est la sphère naturelle de l'âme, c'est l'essence de sa foi, de son espérance, de son amour ; en cessant de croire au miracle, l'âme se trouve avoir perdu le secret de la vie divine ; elle est désormais sollicitée par l'abîme..., bientôt elle gît à terre, oui, et parfois dans la boue » [1].

1. SCHÉRER, *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1861, p. 175.

CHAPITRE VIII

Connaissance de l'âme.

S'il faut en croire M. Loisy, « une meilleure et tout autre connaissance de l'univers et de l'âme a changé la face de la science » [1].

Nous avons vu ce qu'il faut penser « de la meilleure et autre connaissance de l'univers » et que si la science moderne a beaucoup ajouté à la connaissance des lois « particulières », elle n'a rien changé aux lois « générales » et à ce qu'on pourrait appeler « l'ontologie » de la nature.

Une remarque semblable peut être faite au sujet de la science de l'homme. Les modernes ont réussi à perfectionner la psychologie « descriptive », mais ils n'ont rien ajouté à la psychologie « rationnelle », à « l'ontologie » de l'âme, la seule qui ait une importance absolue.

L'ontologie de l'âme donne lieu à trois problèmes du plus haut intérêt : L'âme humaine est-elle spirituelle ? Est-elle une substance ? Est-elle immortelle ?

1. *Autour d'un petit livre*, p. 129 et 209.

§ 1. — *Spiritualité de l'âme.*

Kant a transporté en psychologie sa théorie générale sur les « noumènes ». Suivant lui, il en est du sujet pensant comme des objets extérieurs ; au dedans comme au dehors le regard ne saisit que des apparences. « Je ne me connais pas autrement que les autres phénomènes »[1]. — « Nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi »[2].

Taine et Fouillée regardent le corps et l'âme non comme deux réalités distinctes, mais comme deux aspects différents d'une seule et même réalité : le corps, c'est l'être humain vu du dehors par la sensation, et l'âme, le même être humain, vu du dedans au moyen de la conscience. Le corps ne représente rien d'autre « qu'un groupe de mouvements moléculaires », et l'âme rien d'autre « qu'un flux et un faisceau de vibrations nerveuses »[3].

Parmi les naturalistes modernes, plusieurs consentent bien à voir dans l'âme et le corps deux entités distinctes, mais ils assujettissent l'âme à l'organisme et entre l'animal et l'homme ils n'admettent qu'une différence de « degré ».

1. *Crit. de la raison pure*, trad. Barni, t. 1, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 182 et 183.
3. Taine, *De l'intelligence*, p. 9. Cf. Fouillée, *Psychologie des idées-forces*, II, p. 69-80.

La psychologie thomiste ne s'arrête pas à la « simplicité » de l'âme, comme la psychologie cartésienne, elle va jusqu'à la « spiritualité » du sujet pensant. Ce qui n'est que simple n'a point de parties, mais dépend essentiellement de l'organisme, comme il se voit dans le principe vital de la plante et dans l'âme sensitive de l'animal. A la simplicité et à l'unité, l'être spirituel joint l'indépendance à l'égard de la matière, car il a des opérations et par suite des facultés qui ne relèvent aucunement de l'organisme. Telle est la propriété essentielle que nous revendiquons en faveur de l'âme raisonnable.

Notre thèse peut s'établir d'après les procédés les plus rigoureux de la méthode expérimentale. Le principe pensant se révèle à nous par ses actes ; or ses actes accusent des propriétés absolument irréductibles aux facultés organiques, portées à leur plus haute puissance.

L'homme connaît l'universel et l'absolu : il parle et progresse ; il veut et se détermine librement ; il commande à ses passions et à son corps aussi bien qu'à la nature ; il s'élève jusqu'à la moralité et à la sainteté ; voilà des faits courants et constants et que nulle critique ne saurait ébranler.

Mais ces faits demandent une cause proportionnée, et cette cause ne saurait être qu'un agent spirituel, supérieur à toutes les énergies de la matière, si parfaites et si développées qu'on les suppose. Mettons cette assertion dans tout son jour.

1° Dans notre étude sur la connaissance intellectuelle[1], nous avons donné comme note distinctive de l'intelligence la faculté de saisir l'*universel* et l'*absolu*, et nous avons montré que toute puissance sensitive étant assujettie à un organe, se trouve par là même emmurée dans le « particulier » et le « relatif ».

Spencer et Stuart Mill prétendent que les idées universelles et nécessaires ne sont, en réalité, que des notions empiriques, élevées à un plus haut degré d'abstraction, et dont on peut aisément rendre compte par l'association et l'hérédité. Une telle prétention est insoutenable. L'expérience généralisée peut bien donner les lois de la nature, et les lois de la nature peuvent bien nous apprendre comment se comportent les agents physiques dans des circonstances déterminées ; mais si elles nous disent ce qui *est*, elles ne nous disent pas ce qui *doit* être, ou ce qui *pourrait être*. Le pain renferme des principes nutritifs, l'eau élevée à une certaine température entre en ébullition, pour se transformer en glace si on la fait descendre au-dessous de zéro degré ; voilà des notions empiriques généralisées, mais qui diffèrent absolument des vérités nécessaires, obtenues non par l'expérience mais par l'analyse des concepts. Quand j'énonce une vérité nécessaire, ou que je mets en tête de mes raisonnements quelques-uns de ces grands principes qui soutiennent le monde des sciences :

1. *Supra*. ch. 3, p. 59.

une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps, ce qui arrive est produit, ce qui est produit a une cause, le plus ne découle pas du moins, etc..., j'exprime un jugement *inconditionnel* et si *absolu* que l'hypothèse contraire me paraît non seulement *inconcevable*, mais *absurde* et *contradictoire*.

Qnant à l'influence de l'association, de l'habitudeet de l'hérédité, nous la tenons pour certaine et considérable ; mais l'expérience prouve qu'elle a des bornes, et la raison démontre qu'on ne saurait tirer le plus du moins, celui-là n'étant pas contenu dans celui-ci.

Quel est le rôle de l'association ? Unir certaines images ou certaines idées de telle façon que les unes évoquent les autres. Or on sait que la théorie associationniste n'admet dans l'homme que des sensations et des combinaisons de sensations. Mais de quelque manière qu'elles se combinent et s'associent — dussent-elles revêtir une forme générale et abstraite, ce qui, d'ailleurs, est parfaitement impossible, — les sensations et les images sensibles demeurent ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire des éléments contingents, comme les faits qu'elles représentent.

D'un autre côté, l'habitude et l'hérédité peuvent bien assurer la constance de l'association, mais non pas en changer la nature, ni lui ajouter de nouveaux élements. La conscience nous atteste qu'il se forme en nous des associations habituelles d'idées qui n'ont aucune analogie avec les vérités nécessaires. Lorsque je dis : tout corps

est pesant, la plante se nourrit, l'animal comme la plante se reproduit par la génération, j'exprime une association aussi habituelle que lorsque je dis : l'animal est doué de sensibilité, l'homme est un animal raisonnable, 2 et 2 font 4. Et pourtant les jugements du premier ordre n'ont à mes yeux qu'une valeur empirique, qui ne renferme aucun concept de nécessité, tandis que les autres m'apparaissent comme tellement absolus que l'hypothèse contraire implique une contradiction dans les termes.

2° — L'homme *parle* et *progresse* ; or le langage articulé et le progrès impliquent également une faculté spirituelle. Tous les mots d'une langue, les pronoms aussi bien que les noms et les verbes, sont des formes générales et abstraites, dégagées des objets particuliers. — Ajoutez que la parole prend tous les tons et traduit toutes les idées, tous les sentiments, jusque dans leurs nuances les plus fines, les plus délicates. Tour à tour grave et légère, haute et basse, solennelle et familière, aigre et douce, lente et précipitée, bonne et sévère, menaçante et affectueuse, impérieuse et suppliante, plaintive et enjouée, voluptueuse et chaste, la voix est visiblement l'écho d'un esprit et d'un cœur. L'animal, par ses cris inarticulés, ne révèle que des instincts et des besoins inférieurs. Mais l'homme parle, et par la parole il fait des promesses et des serments, il passe des contrats, il instruit, il émeut, il console, il abat, il relève, il captive, il subjugue, il gouverne. Le sourd-muet lui-même, à défaut de

parole, invente une mimique des plus expressives et dont chaque mouvement a une signification générale et abstraite.

Ce que nous disons du langage articulé, on pourrait le dire du *geste*, au service de l'esprit et du cœur. Mue par l'âme, la main exprime toutes les pensées et tous les sentiments. « Par les mains, nous promettons, nous requérons, appelons, congédions, menaçons, prions, supplions, nions, refusons, interrogeons, admirons, nombrons, confessons, répétons, craignons, doutons, instruisons, commandons, encourageons, jurons, témoignons, accusons, condamnons, absolvons, injurions, méprisons, défions, flattons, applaudissons, bénissons, moquons, réconcilions, exaltons, réjouissons, attristons, réconfortons, désespérons, étonnons, examinons, taisons » [1].

Que dire du changement et du *progrès* de l'homme en regard de la routine et de l'immobilité de l'animal ? Celui-ci fait-il autre chose que tourner sans cesse dans le cercle étroit de l'expérience comme dans une cage ? « Qui verra, dit Bossuet, que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde et qui considérera, d'ailleurs, tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté et combien de génie de l'autre. Ne doit-on

1. MONTAIGNE. *Essais*. l. II, ch. 12.

pas être étonné que ces animaux à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé, pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de pièges ?... Ce n'est donc pas connaître la raison que de leur en donner la moindre étincelle » [1]. C'est que l'animal n'a que la sensation, l'imagination et l'instinct, toutes choses que ni l'idée n'éclaire, ni la comparaison n'élargit, et qui par là même ne sauraient s'affranchir du particulier et de la routine.

L'homme, au contraire, est capable de réflexion. Or, poursuit Bossuet, « une réflexion en attire une autre, et c'est ainsi que d'observation en observation les inventions humaines se sont perfectionnées ... Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé ; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions » [2].

3° — L'homme *veut* et se détermine *librement*. « Un homme qui n'a pas l'esprit gâté n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le *sent*, et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il reçoit les sons, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer ou de choisir » [3]. Or l'homme est doué de liberté parce

1. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v, n. 5-7 : cf. S. Th. in II *Sent.* dist. 25, q. 1. a. 2, ad 7.

2. *Op. cit*, ch. V, § 8.

3. *Op. cit.*, ch. I, § 18.

qu'il est doué de raison. Si l'animal demeure assujetti au déterminisme, c'est qu'il n'a que des sensations ou des connaissances particulières et qu'il ne peut comparer les biens particuliers à une idée supérieure qui leur serve de commune mesure. Il désire fatalement les jouissances, et comme il ne connaît rien au-delà et qu'il n'a que ce seul critère pour se décider, il cède fatalement à l'appât de la plus grande jouissance.

Mais l'homme a l'idée du bien en général, du bien parfait et absolu ; il apprécie, à la lumière de ce critère transcendant, tous les biens particuliers qui sollicitent son amour, et se porte ensuite vers celui qui obtient ses préférences sans y être attiré par un désir exclusif et nécessitant. C'est donc la raison qui affranchit la volonté humaine, et elle l'affranchit en lui montrant les imperfections et les lacunes des biens particuliers [1]. Eclairée par la raison, la volonté se sent faite pour le bien universel et parfait. Les biens particuliers, honneurs, plaisirs, fortune, ne réalisent pas son idéal, ne remplissent pas sa capacité, et par là même n'ont pas assez de force pour lui imprimer un mouvement irrésistible.

4° — L'âme raisonnable commande aux *passions* et au *corps*. Que de fois la passion ne s'efforce-t-elle pas d'obscurcir la raison et de vaincre la

1. « Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est ». S. Th., 1ª. q. 83, a. 1. 3.

volonté ! Que de fois n'excite-t-elle pas ces violents orages du cœur, autrement terribles que les tempêtes de l'océan ! Vains efforts ! Le pilote veille, il sait commander à la mer. « Chez les autres animaux, dit S. Thomas, le mouvement suit aussitôt l'inclination de l'appétit, comme la brebis fuit aussitôt qu'elle aperçoit le loup, parce que chez eux il n'y a pas d'appétit supérieur pour résister. Pour l'homme, il ne se meut pas immédiatement au gré de l'appétit, mais celui-ci doit attendre le commandement de la volonté, qui est un appétit supérieur » [1]. Or d'où vient à la volonté cette force de résistance ? De la raison surtout ; c'est en faisant appel à des pensées plus générales, à des considérations supérieures, que l'âme apaise la colère, la crainte, ou au contraire les excite.

L'âme commande au corps aussi bien qu'aux passions. Voyez si elle sait se faire obéir : je veux mouvoir ma main, mon bras, mes pieds, tout mon corps ; aussitôt commandé, aussitôt fait. Je donne à mon estomac la nourriture que je veux, je règle mon sommeil, je soumets mon corps à des exercices pénibles, pour le rendre plus souple, plus propre aux opérations intellectuelles et morales ; bien mieux, je puis l'exposer à tous les périls, je puis l'exposer à sa ruine certaine, malgré la violence et la douleur que je souffre en l'y exposant.

D'un autre côté, il n'est pas exagéré de dire

1. S. Th., 1ª, q. 81, a. 3. c.

que l'*âme fait son corps*. « L'esprit est l'ouvrier de sa demeure ; voyez comme il travaille la figure humaine dans laquelle il est enfermé, comme il imprime la physionomie, comme il en forme et déforme les traits ! Il creuse l'œil de méditations, d'expérience et de douleurs ; il laboure le front de rides et de pensées ; les os même, la puissante charpente du corps, il la plie et la courbe au mouvement de la vie intérieure » (MICHELET).

5° Enfin, éclairée par l'intelligence, l'âme humaine s'élève jusqu'à la *moralité*, jusqu'à la *sainteté*. Elle distingue nettement l'utile ou le délectable de l'honnête, elle s'attache au bien en soi, indépendamment de toute considération subjective et relative, elle découvre et proclame une morale universelle, éternelle, absolue. Et cette morale supérieure, elle la fixe en Dieu par la *religion*, car l'homme est un « animal religieux », comme il est, au gré d'Aristote, un animal « social » et « politique ». Naturellement, l'homme cherche d'où il vient, où il va et qui le mène, et sa raison lui montre en Dieu son principe et sa fin et elle lui dicte les devoirs de religion, d'amour et d'obéissance qu'il a envers Lui. Plus ou moins pur et vivant ou plus ou moins languissant et grossier, le sentiment religieux se trouve chez tous les peuples civilisés ou sauvages, et Quatrefages en faisait la note distinctive de l'espèce humaine, bien qu'il soit un dérivé naturel de la raison.

Wallace, écrivain bien connu pour ses opi-

nions transformistes et pour l'indépendance de ses jugements, n'a pu s'empêcher de convenir que toute explication *évolutionniste* et *utilitaire* du sens moral et religieux impliquait des faits contradictoires. Cet aveu est trop important et d'ailleurs trop fortement motivé pour que nous résistions au plaisir de reproduire les propres paroles de l'auteur.

a) « Les actions bonnes révèlent à nos yeux le caractère de la sainteté. Or, quoique la pratique de la bienveillance, de l'honnêteté ou de la vérité puisse avoir été utile à la tribu possédant ces vertus, cela n'explique pas du tout la sainteté particulière attribuée aux actions que chaque tribu envisage comme bonnes et morales, en opposition avec les sentiments tout différents avec lesquels on regarde ce qui est utile.

b) Chez l'animal, les instincts, précisément parce qu'ils ne sont que des instincts, *commandent impérieusement* et assurent parfaitement l'avantage (ou l'utilité) de la communauté ; témoin les castors, les abeilles et les fourmis.

La transformation des instincts sociaux (c'est le fond de la théorie évolutionniste) en cette loi morale qui s'offre au *libre choix* de la volonté humaine, est donc inutile pour assurer la survivance des communautés animales les plus aptes dans la concurrence vitale. Par conséquent, la sélection naturelle n'aurait pu créer que des instincts utiles de plus en plus impérieux, des habitudes sociales de plus en plus accentuées.

A plus forte raison, en se maintenant toujours

sur le terrain de la sélection naturelle, on ne comprend pas comment la transformation des instincts de l'animal aurait pu produire l'amour ardent du bien *pour lui-même*, *l'horreur* du mal, des maximes telles que celle-ci : *Fiat justitia, ruat cœlum.* La sélection naturelle, en effet, *ne peut produire que ce qui est strictement nécessaire* pour assurer la victoire dans le combat de la vie. Pour cela, il suffit de l'accomplissement des actes utiles à la communauté ou *matériellement* bons, ne fût-ce que sous la seule impulsion de l'instinct. Un extrême amour du bien *pour lui-même*, une vive horreur du mal *parce qu'il est le mal*, ne sont pas nécessaires à cette fin. Ce sont là des *sentiments de luxe*, au point de vue de la morale darwinienne ; dans la théorie de la sélection, *ils seraient des effets sans cause.*

c) « Non seulement le changement d'instincts *fatalement obéis* en une loi morale proposée au *libre* choix de la volonté humaine est une opération impossible à la sélection naturelle, parce que cette transformation est *inutile*, mais nous dirons même qu'une modification dans ce sens est *contradictoire* avec le rôle de la dite sélection. Celle-ci, en effet, d'après la théorie, tend seulement à assurer la survivance du plus apte, quelle que soit d'ailleurs la nature des procédés employés. Or, du moment où l'on n'a en vue que le résultat matériel, les instincts sociaux toujours obéis conduisent plus sûrement au but qu'une loi morale parfois transgressée » [1].

1. *Contributions*, p. 352 et ss.

§ II. — *Substantialité de l'âme.*

Kant met la substantialité de l'âme au nombre des inconnaissables « noumènes ». — « La psychologie rationnelle (celle qui prétend connaître l'âme elle-même) tire son origine d'une pure confusion. L'unité de la conscience, qui sert de fondement aux catégories, est prise ici pour une intuition du sujet en tant qu'objet, et la catégorie de la substance y est appliquée. Mais cette unité n'est autre que celle de la pensée, qui, à elle seule ne donne point d'objet... Par ce moi ou cette chose qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées $= x$ » [1].

M. l'abbé Piat n'est pas kantiste ; il a pourtant formulé des doutes au sujet de la spiritualité de l'âme, donnée comme preuve de sa substantialité. « Le fond de notre intelligence nous échappe. A plus forte raison ne pouvons-nous suivre jusqu'à sa racine, ce principe unique d'où sortent toutes nos facultés comme autant de rameaux, ce *vinculum substantiale*, sur lequel les philosophes ont soutenu tant d'infructueuses discussions » [2].

L'abbé Laberthonnière a contesté aussi la preuve psychologique de la substantialité de l'âme. « Il en est, dit-il, qui se sont imaginé

1. *Crit. de la raison pure*, trad. Barni, t. 2. p. 21 et p. 7.
2. *La destinée de l'homme*, p. 90.

qu'il suffit de se replier sur soi-même pour pouvoir dire : Je suis... Ce n'est point aussi simple. Je ne puis affirmer que je suis d'une affirmation solide, qu'en affirmant que Dieu est et que je suis par lui... Sans lui pourrais-je être certain d'être ?... C'est seulement en lui que je puis réaliser l'unité et la permanence qui me donnent le droit d'affirmer mon être, et c'est seulement quand je suis unifié et fixé en lui que je puis dire : Je suis, avec une certitude qu'aucune déception ne saurait ébranler... Nous nous voyons en lui et en même temps nous Le voyons en nous »[1].

Ces diverses théories ne s'accordent pas avec les faits de l'âme. J'éprouve avec évidence que mon être n'est pas tout entier renfermé dans le moment présent. J'étais hier, l'année passée et auparavant ; tel jour, à telle heure et dans telles circonstances, j'ai ressenti cette émotion, j'ai pensé à cette chose, j'ai voulu cet objet. Si je remonte aussi loin que possible dans mes souvenirs, que d'événements se sont succédé à côté de moi et en moi-même ! que de révolutions se sont accomplies dans mes pensées ou dans mes sentiments ! Et néanmoins, si j'écarte toutes les différences et que je pénètre dans mon intérieur, j'y retrouve le même moi, la même personne.

Il y a donc en moi un certain *fond immuable*, qui *persévère* et demeure *identique* à lui-même, tandis que mille impressions venues du dehors

1. *Pour le dogmatisme moral*, p. 35-43.

m'agitent sans cesse à la surface, et que mes sensations, mes pensées et mes volitions se poussent tour à tour et se renversent les unes les autres comme les vagues de la mer.

En faut-il davantage pour réfuter la doctrine kantiste et positiviste, qui ne voit dans le moi autre chose que des phénomènes, « qu'une file d'événements, divers d'aspect, un flux perpétuel, un faisceau coordonné de sensations et impulsions qui correspondent par certains côtés à un flux et à un faisceau de vibrations nerveuses ? »

Je dis qu'une telle opinion ne s'accorde ni avec la mémoire, ni avec la conscience.

« Lors même que je me souviens de mon *passé*, le moi ne m'apparaît pas davantage comme constitué par la série de mes événements passés, mais comme le *sujet constant* et toujours *entier* auquel s'attribue successivement chaque terme de cette série. Si je dis, par exemple : j'ai fait telle chose il y a dix ans, la série de mes événements écoulés depuis dix ans n'est nullement présente à ma pensée ; je songe seulement à l'action faite il y a dix ans, et j'attribue cette action à un moi représenté dans ma conscience par un groupe d'images sensiblement identiques à celui qui représente mon moi actuel » [1].

L'être que j'affirme d'une affirmation solide, en disant : « Je suis » est donc bien quelque chose de stable, de permanent et d'unifié en soi-même. Aussi n'ai-je nul besoin de « m'affirmer

1. Rabier. *Leçons de Psychol.* ch. XXXIII, § 2

ou de me voir en Dieu pour être certain d'être, et d'être moi-même. C'est une certitude trop personnelle, trop intime et trop forte pour « qu'aucune déception puisse jamais l'ébranler ». Que d'hommes qui s'affirment eux-mêmes comme subsistants, permanents et unifiés et qui n'affirment point que Dieu est, encore moins qu'Il est en eux, et eux en Lui !

De même, dans le moment *présent*, je remarque bien en moi un certain nombre de phénomènes, sensations, pensées, volitions, mais il s'en faut de beaucoup que je les confonde avec *moi-même* ; sans doute ils m'appartiennent et me touchent diversement, d'une manière déterminée ou indéterminée, agréable ou pénible, mais je les distingue naturellement de mon être ; je me regarde seulement comme leur *cause* ou leur *sujet*, comme le *suppôt* et le *centre* d'attribution qui les réunit. De bonne foi, peut-on ne pas faire de différence entre l'agent producteur, la propriété qui affecte un sujet et le sujet qui en est affecté ? Peut-on mêler ce qui demeure avec ce qui change, l'un avec le multiple, les faits ou mouvements groupés ensemble avec le lien qui les rattache ? Et comment serait-il en mon pouvoir de rassembler en moi, dans une série continue, les événements qui se suivent comme des flots pressés, s'ils ne venaient d'une même source, s'ils n'étaient reliés à un centre d'attribution unique et permanent ? D'après l'opinion des positivistes, il devrait y avoir en nous autant de consciences qu'il y a d'impressions, autant

de *moi* successifs qu'il y a de phénomènes différents.

Ainsi la conscience et la mémoire me ramènent à cette inévitable conclusion : Il y a en moi un sujet tour à tour actif et passif, sans cesse agité et changeant et toutefois immuable dans son fond et bien distinct des événements qui s'accomplissent en lui. Ce sujet, je l'appelle *substance*, et voilà, saisi par le sens intime, ce « *vinculum substantiale* » dont parle M. Piat, et sur lequel, à l'en croire, « les philosophes auraient soutenu tant d'infructueuses discussions ».

L'auteur ajoute : « Comment savoir, avec l'unique secours de la métaphysique, si l'âme est ou n'est pas radicalement distincte de tout le reste, si elle est essentiellement indépendante du corps ou non, d'une réalité plus riche ou plus profonde? Comment définir si elle n'est pas inhérente à quelque autre sujet qui la développe et l'enveloppe derechef d'après des lois inconnues ? »[1]

Mais nous savons tout cela par la conscience et par la raison. La conscience nous atteste que notre moi « est radicalement distinct de tout le reste », qu'il est en lui-même et non dans un autre, et la raison nous dit que, s'il peut relever d'un autre, au point de vue *juridique* et *moral*, il ne relève de personne au point de vue *psychologique*, étant complet et indépendant et n'ayant à inhérer dans aucun autre sujet « qui le développerait derechef d'après des lois inconnues ».

1. *Op. cit., ibid.*

Nous avons parlé de la liberté. Mais la liberté comme la conscience est chose individuelle et personnelle, inhérant dans le moi et non dans un autre sujet, fût-il « supérieur et plus riche ou plus profond ». Et il faut bien qu'il en soit ainsi ; autrement nous cesserions de nous appartenir, et notre liberté comme tout le reste serait la propriété d'un autre « qui l'envelopperait » et pourrait l'engager dans des voies qu'elle n'aurait pas elle-même choisies. Si donc la preuve psychologique établit que nous sommes personnellement libres, elle établit du même coup notre indépendance substantielle ; et si notre conscience est dans le vrai, lorsqu'elle rapporte au *moi* tous nos événements, elle est également dans le vrai lorsqu'elle rapporte le moi à lui-même et à lui seul.

Jusqu'ici nous nous sommes principalement attaché à la preuve du « sens intime », parce qu'elle s'appuie sur un fait, et que la psychologie moderne, injustement défiante envers la métaphysique, affectionne particulièrement les preuves expérimentales. Toutefois, il nous sera permis d'ajouter que la « substantialité » de l'âme est une conséquence *naturelle* et *nécessaire* de sa spiritualité.

On définit la substance un être assez complet pour avoir des opérations propres, qu'il peut exercer par lui-même sans inhérer dans un autre sujet. Or, on a vu qu'à la différence de l'âme animale, dont toutes les actions s'accomplissent au moyen d'un organe matériel, l'âme humaine

a deux actions qui lui sont propres, la pensée et la volition, qu'elle exerce par sa propre vertu et sans l'intervention d'aucun organe. Il ne lui manque donc rien de ce qui est nécessaire à la constitution d'une entité substantielle.

Cependant nous nous garderons bien de soutenir avec Descartes que l'âme humaine est une substance « complète » et que « le moi est une substance dont toute la nature ou essence n'est que de penser ». Quand je parle de moi, j'ai l'idée d'un être extrêmement *complexe*, qui se *meut*, qui *vit*, qui *sent*, *pense*, *veut*, *jouit* et *souffre*. Toutes ces affections si diverses, si opposées entre elles, c'est en moi que je les observe et que je les éprouve, et je sais fort bien qu'elles m'appartiennent en propre.

C'est un point acquis : la première idée que j'ai de moi-même, c'est que je suis un être doué d'attributs multiples et contraires, dont les uns m'abaissent jusqu'à l'animal et les autres m'élèvent jusqu'à l'ange, pour faire de moi un composé de matière et d'esprit qui n'est précisément ni l'un ni l'autre. « *Ex corpore et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus tertia res constituta, quæ neutra illarum est* » [1].

J'observe en moi un autre phénomène bien remarquable ; c'est que les impressions et les affections contraires ne se trouvent pas isolées les unes des autres. Ces diverses actions s'unissent au contraire et se combinent si bien en-

1. S. Th., *De Ente et essentia*, c. 3.

semble qu'il m'est impossible de les séparer, souvent difficile de les distinguer. Je ne veux pas sans comprendre, je ne comprends pas sans imaginer, je n'imagine pas sans sentir, et je ne sens pas sans vivre. En d'autres termes, mon être se mêle à ma vie, ma vie à ma sensibilité, ma sensibilité à mon entendement, mon entendement à ma volonté, mes passions à mes sentiments. Je suis donc tout ensemble infiniment « composé » et merveilleusement « un ».

L'âme et le corps sont donc des substances *incomplètes* qui s'unissent étroitement pour former une seule et même substance complète, passive et animale dans sa partie inférieure, active et spirituelle dans sa partie supérieure. Le corps doit à l'âme de sentir et de vivre, car ni la sensation ni la vie ne sortent de la matière. Et par là même il lui doit encore de subsister ; car si le corps avait son être par lui-même, il aurait aussi par lui-même les opérations qui lui conviennent, et si au contraire il n'agit que par l'âme, il s'en suit naturellement que c'est par l'âme qu'il subsiste. C'est en ce sens que l'âme est appelée « *la forme du corps* »[1].

Mais, d'un autre côté, l'âme doit au corps le principe de son individualité et le moyen d'exercer toutes les opérations de la vie sensitive et végétative, car ces opérations inférieures appartiennent essentiellement au composé.

Elle trouve encore en lui un précieux con-

1. *Concil. Viennense, De fide cathol., tit. 1.*

cours pour ses opérations intellectuelles et morales. Esprit supérieur, l'ange plane dans les pures régions de l'idéal ; la matière et les sens ne sauraient aspirer à monter jusqu'à lui. Mais l'âme humaine occupe le dernier rang parmi les substances spirituelles et son objet propre est l'intelligible dans le sensible, l'immatériel dans la matière. Voilà pourquoi elle a besoin du concours de la sensibilité ; voilà pourquoi il lui convient d'être substantiellement unie à un corps. « L'âme est atteinte par la matière, dit excellemment S. Thomas, parce que toujours l'être le plus parfait de l'espèce inférieure atteint l'être le moins parfait de l'espèce supérieure. D'où il suit que l'âme humaine, qui est la dernière des substances spirituelles, peut communiquer son être au corps humain, qui est le plus noble des corps, pour qu'il résulte de l'union de l'âme et du corps un seul être, composé de matière et de forme » [1].

§ III. — *Immortalité de l'âme.*

Conséquent avec sa théorie des « noumèmes », Kant soutint que la raison « pure » ne peut rien décider sur la question de l'immortalité de l'âme. Mais il eut soin d'ajouter que la raison « pratique » postule l'immortalité comme conséquence naturelle et nécessaire de la loi « morale ». Celle-

1. Q.Q. disp. *de spirituali creatura*, a. 11 ; cf. BOSSUET, *Conn. de Dieu et de soi-même,* ch. III, § 1.

ci, en effet, exige une sanction convenable et efficace ; or, on ne trouve aucune sanction de ce genre dans ce monde de « phénomènes » où vertu et bonheur sont si rarement unis ; il devient donc nécessaire d'admettre une autre vie dans un monde meilleur, où la liberté fidèle au devoir reçoive une récompense proportionnée à ses mérites.

Sur ce point encore Kant était un précurseur et frayait la voie au « dogmatisme moral ». Aussi ne doit-on pas s'étonner que certains philosophes modernes appuient l'immortalité sur certaines exigences morales plutôt que sur des arguments métaphysiques. Telle est en particulier l'attitude de M. l'abbé Piat, qui ne regarde pas comme péremptoire la preuve de la substantialité par la spiritualité de l'âme.

Nous ne contestons point la popularité des preuves dites morales et nous pensons qu'on doit recueillir tous les arguments en faveur d'un dogme recommandé par un grand concile au soin très spécial des professeurs de Philosophie [1].

Toutefois le dogmatisme « intellectuel » et « traditionnel » se doit à lui-même de faire la preuve de l'immortalité de l'âme par des preuves « intrinsèques et directes » : c'est la voie suivie par S. Thomas d'Aquin et la seule qui réponde bien aux exigences de la critique et au plan que nous nous sommes proposé.

Notre thèse peut se formuler en termes précis :

1. *Concil. Lateran.* v, sess. 8.

L'âme humaine est naturellement impérissable et immortelle.

Cela veut dire, non seulement que l'âme survivra au corps mais qu'elle n'aura point de fin, et que cette sorte d'éternité « *a parte post* » tient non à une faveur surnaturelle, mais à l'essence que l'âme a reçue de son auteur, au jour de sa création.

La thèse ainsi formulée peut s'établir par la nature de l'âme, par la nature de ses facultés et par le caractère de ses aspirations.

a Nature de l'âme. L'âme humaine est une substance simple et spirituelle.

Substance, elle n'est pas exposée à disparaître comme les phénomènes qui n'ont aucune durée fixe : elle demeure stable et identique sous le flot des variations qui se produisent sans nulle cesse à la surface de l'être.

Substance simple, elle ne saurait périr comme les corps par la dissolution des parties dont l'union assurait l'être du composé [1].

Substance *spirituelle*, bien qu'étroitement unie à un corps, l'âme possède un être propre qui n'est point engagé dans la matière et que ne peut atteindre ni l'affaiblissement ni la ruine de l'organisme. Que le principe vital, dans la plante, que

1. « Dubitare minime possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerni, nec distrahi potest, nec interire igitur. Est enim interitus quasi discessus et diremptus earum partium, quæ ante interitum junctione aliqua tenebantur ». *Tuscul.* I, 29.

l'âme sensitive, dans l'animal, ne doive, malgré sa simplicité, survivre à l'organisme, c'est une conséquence naturelle de l'imperfection de ces formes inférieures qui n'ont point de substance propre. Organiques leurs opérations, qui s'accomplissent toutes au moyen de la matière : organiques leurs facultés, qui ne sauraient être d'une essence supérieure aux opérations ; organique leur être, qui se révèle par ses facultés comme les facultés se révèlent par leurs actes.

Il en va tout autrement de l'âme intelligente. Elle a des opérations qui lui appartiennent en propre, des facultés qui peuvent se déployer sans le concours de l'organisme ; l'affaiblissement ou la disparition de celui-ci ne porte donc aucune atteinte à la vie et à l'être de celle-là. La substantialité est une conséquence naturelle et nécessaire de la spiritualité, et l'immortalité est une conséquence naturelle et nécessaire de la substantialité [1].

Ce qui est engendré doit périr parce qu'il tient à la matière dans son origine et dans son

1. « Intellectuale principium habet operationem per se cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est... Relinquitur igitur animam humanam, esse aliquid incorruptibile et subsistens... Operationes autem animæ sensitivæ accidunt cum aliqua corporis immutatione.., et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam... Ex quo relinquitur quod animæ brutorum animalium, cum per se non operentur, non sint subsistentes : similiter enim unumquodque habet esse et operationem... unde animæ brutorum corrompuntur, corruptis corporibus ». S. Th., 1ª, q. 75, a. 2, 3 et 6.

être : mais ce qui est spirituel n'est point engendré et ne doit à la matière ni le commencement ni la continuation de son existence.

On nous oppose la *contingence* de l'âme. Contingente, l'âme humaine l'est au même titre et au même degré que les créatures inférieures et il a fallu un acte créateur pour la tirer du néant. Absolument parlant et à ne consulter que sa toute-puissance, Dieu pourrait retirer la main qui soutient l'âme dans l'existence et l'âme retournerait au néant dont elle est sortie. Mais le Créateur ne saurait retirer son concours à l'âme raisonnable sans revenir sur son œuvre et se donner un démenti à lui-même.

Il aurait pu ne pas l'appeler à l'existence, mais l'y ayant appelée et lui ayant donné une essence spirituelle, il n'a pu moins faire que de lui donner l'indéfectibilité, attribut nécessaire de l'être spirituel. Il ne pourrait donc l'anéantir que par une intervention spéciale, extraordinaire et qui aurait pour effet de retirer un droit consécutif à l'essence. Manifestement une telle conduite porterait atteinte à la sagesse du Créateur [1].

A bien prendre les choses, Dieu n'anéantit rien dans la nature. Les corps peuvent bien subir diverses transformations, amenées par le jeu des

1. « Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuæ ; unde hoc ab eis non subtrahitur » (S. Th., *Cont. Gent.*, l. II, c. 55.

causes secondes, mais ils ne rentrent pas pour cela dans le néant; sous des formes nouvelles — car les formes importent peu à la nature — la science les retrouve poursuivant leur existence et servant à entretenir la même somme d'énergie dans l'univers. Spirituelle par nature, l'âme humaine ne saurait subir de transformation substantielle ; il reste qu'elle demeure identique à elle-même dans l'autre vie aussi bien que dans la vie présente. Et tout cela s'harmonise à merveille avec les attributs de Dieu, car la conservation des créatures fait ressortir sa bonté et sa toute-puissance [1].

b) *Facultés de l'âme.* Où l'être demeure, les facultés caractéristiques de l'être demeurent aussi, car l'être ne se conçoit pas sans l'action et les facultés sont les organes indispensables de l'action. La mort peut bien porter un coup fatal aux diverses puissances qui tiennent à la matière, telles que la vie végétative, la sensibilité physique et la force motrice. Mais elle n'a pas de prise sur les facultés inorganiques dont l'âme seule est le sujet ; la raison, la conscience, la mémoire intellectuelle et la volonté restent donc en dehors et au-dessus de ses atteintes. N'est-ce pas plus qu'il n'en faut pour préserver l'âme de l'espèce de « léthargie » dont la mena-

1. « Redigere aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur ». S. Th., Ia, q. 104, a. 4. c.

cent certains philosophes, et pour lui assurer avec son identité substantielle et la pleine conscience d'elle-même, le libre jeu de son activité ?

Cependant les modernes sensualistes nous opposent les faits. Des faits nombreux et bien constatés montrent que l'organisme est pour beaucoup dans l'exercice des facultés supérieures et qu'entre l'âme et le corps il existe des rapports de dépendance « absolue ». La pensée ne va jamais sans quelque image sensible ; la lésion de certaines parties du cerveau paralyse ou supprime l'activité mentale ; enfin, il semble qu'il y ait une sorte de parallélisme entre le développement et la décroissance des facultés inférieures et le développement et la décroissance des facultés supérieures.

Les faits sur lesquels s'appuie l'objection sont certains pour la plupart et l'on conçoit qu'ils produisent une vive impression sur les esprits, aujourd'hui trop nombreux, qui se cantonnent dans le champ étroit de la matière et demeurent étrangers aux études si nécessaires de la psychologie traditionnelle. — On peut les expliquer de deux manières ; ou bien en supposant que l'âme se trouve sous la dépendance absolue de la matière : c'est l'hypothèse sensualiste ; ou bien, en admettant qu'elle est substantiellement unie au corps, que durant la vie présente elle se sert de la sensibilité dans tous ses actes, mais que la sensibilité ne concourant pas *directement* à la pensée et à la volition, l'âme peut continuer à penser et à vouloir après avoir

été séparée de son corps; c'est la doctrine du spiritualisme traditionnel.

Ces deux solutions rendent également compte des faits allégués. Quelle est celle que nous devons regarder comme véritable? A l'expérience de nous mettre sur la voie et à la raison de conclure.

Or, nous avons longuement interrogé l'expérience, et par des faits nombreux, précis, indiscutables, elle nous a répondu que la pensée plane dans les hautes régions de l'universel, de l'immatériel, de l'absolu, tandis que les puissances organiques, à raison même de l'organe qu'elles emploient, demeurent forcément enfermées dans le cercle étroit des réalités particulières, matérielles et changeantes. Il suit de là que la pensée est une activité spirituelle et que l'intelligence, principe de la pensée, ne peut se trouver sous la dépendance absolue de la matière. L'opinion sensualiste doit donc être rejetée, non pas seulement au nom de la raison, mais encore et premièrement au nom de l'expérience.

Le dogmatisme intellectuel explique tous les faits, et ceux qui prouvent que la raison humaine, puissance inorganique, peut s'élever au-dessus des réalités matérielles, et ceux qui montrent, que, faible et imparfaite, elle est substantiellement unie à un corps, appelé à lui servir d'auxiliaire. A ce dernier titre et aussi longtemps que dure l'union, il est tout naturel qu'elle doive employer la sensibilité à son service. Par suite, toute lésion profonde atteignant le cerveau,

organe de la plupart des sens, et condition *sine qua non* de toute sensation, entrave ou supprime du même coup l'exercice de la pensée qui s'appuie sur l'imagination et la mémoire.

Ainsi on n'a aucune bonne raison de recourir à l'opinion de certains naturalistes, qui localisent la pensée dans le cerveau. A l'appui de cette opinion toutes les hypothèses ont été imaginées ; on s'est appuyé tour à tour sur le volume du cerveau, sur son poids absolu ou relatif, sur les qualités physiques et chimiques qui peuvent le caractériser. Vains efforts, toutes les expériences se sont successivement retournées contre l'hypothèse sensualiste.

« Il y a donc, — nous pouvons le conclure hardiment avec M. Ferrière — il y a donc dans le cerveau une inconnue que la science n'a pu encore déterminer. Cette inconnue échappe à la balance ainsi qu'à l'analyse élémentaire » [1]. — De son côté, le professeur Pitres, savant et matérialiste bien connu, disait en 1896, en plein congrès de Nancy : « C'est courir après une chimère que de chercher le siège de l'intelligence, du jugement et de la volonté ».

Quant au parallélisme qu'on a cru remarquer entre « les facultés inférieures et les facultés supérieures », il n'a, si on le comprend bien, rien que de parfaitement conforme à la doctrine de l'union substantielle. La raison humaine, à cause de son imperfection native, n'apporte en

1. *La vie et l'âme*, p. 329.

naissant aucune idée et c'est à elle de construire l'édifice de ses connaissances ; mais sans matériaux un édifice ne peut s'élever et la créature la plus parfaite ne fait rien avec rien. Les matériaux dont a besoin la raison, quel agent subalterne et fidèle sera chargé de les lui fournir ? La sensibilité. La sensibilité est au point de départ de la connaissance humaine, et comme l'édifice tout entier repose sur le fondement, ainsi notre raison repose sur les sens [1]. Conséquemment, plus les éléments amassés par les sens extérieurs, gardés par la mémoire, accrus encore et combinés par l'imagination seront en quantité abondante, plus la raison aura de ressources, de facilité pour élever l'édifice du savoir humain. Sous ce rapport, l'âge mûr est particulièrement favorable au jeu des facultés mentales, tandis que l'enfance et la vieillesse représentent la double période ingrate ; chez l'enfant, et jusqu'à un certain point chez le jeune homme les organes ont peu de consistance, l'intelligence s'exerce avec peine, la pensée reste à la surface et dans une agitation perpétuelle.

De même, quand avec les ans la sensibilité s'affaiblira et s'émoussera, l'écho du monde extérieur arrivera plus difficilement jusqu'à l'âme, les provisions accumulées par la mémoire s'é-

1. « Vires apprehensivæ interius præparant intellectui proprium objectum : ideo, ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum ». S. TH., 1ª 2ªᵉ, q. 50, a. 4, ad 3, q. 51, a. 1, c. et 1ª, q. 76, a. 5, c.

puiseront peu à peu et la raison ne pourra moins faire que de se dégarnir et de s'appauvrir.

Au reste, il s'en faut bien que le parallélisme dont nous parlons soit universel et rigoureux. Chez plusieurs la raison n'est pas en proportion exacte avec la mémoire et l'imagination. Tantôt elle leur cède le pas, et tantôt elle les dépasse. Les exemples abondent et sont à la portée de tous.

Kant a supposé que la vieillesse pourrait atteindre l'âme aussi bien que le corps, et qu'ainsi l'âme pourrait périr par un affaiblissement graduel de ses facultés et de sa conscience. C'est confondre les puissances spirituelles avec les puissances organiques. Celles-ci peuvent bien s'affaiblir avec le temps et par l'usage, parce qu'elles sont liées à des organes sujets à s'altérer ; mais il ne saurait en être de même de celles-là, qui ne dépendent du corps ni dans leur être ni dans leurs opérations et ne portent en elles aucune cause d'affaiblissement et de dépérissement. — Il y a plus : même pour l'âme sensitive, l'affaiblissement qu'on remarque d'ordinaire dans son activité, tient au dépérissement de l'organe plutôt qu'à l'épuisement de la faculté. Réussit-on à guérir l'organe malade ? Aussitôt la faculté recouvre sa première énergie. « Rendez au vieillard l'œil de sa jeunesse, a dit S. Thomas après Aristote, et il verra comme un jeune homme » [1]. Et encore, que de nobles

1. « Anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva, ut patet per id quod Philosophus dicit quod si

vieillards ne pourrait-on pas citer qui dans un corps infirme ou cassé, gardent une intelligence haute et lucide, une volonté résolue et vaillante?

c) *Aspirations de l'âme.* S'élevant au-dessus du temps et de l'espace, la raison poursuit l'immuable et l'éternel. De son côté, la volonté aspire au bien absolu et au bonheur sans limites. Ce ne sont point là des désirs inspirés par l'imagination et le caprice et qui s'éteignent avec l'occasion qui les a fait naître. Ce sont des désirs éclairés, des aspirations irrésistibles de la nature intelligente. Or, suivant la remarque de S. Thomas, un désir de la nature ne saurait être vide et sans objet[1]. Tôt ou tard il faut qu'il atteigne son but. Ce but suprême de toutes aspirations, spontanées ou réfléchies, l'homme le poursuit vainement sur cette terre ; la vérité se montre à lui « abstraite » et « fragmentaire », « *in ænigmate* », la vertu, austère et laborieuse, le bonheur, parcimonieux et éphémère. Il y a donc, en cette vie, contradiction évidente entre les efforts et le résultat, entre les aspirations et le

senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex *quo manifestum est quod debilitas actionis non* accidit propter debilitatem animæ, sed organi ». *Q. unica de anima*, a. 14, ad 18.

1. « Unum quodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem, in rebus cognoscentibus, sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis ». S. Th., 1ª, q. 75, a. 6 et *Cont. Gent.*, III, 48.

terme. Et donc il faut que cette vie ne soit qu'un moment de notre existence, il faut que les tendances aboutissent et que la nature ait le dernier mot ; autrement la nature se serait jouée de l'homme et l'on ne comprendrait ni la sagesse, ni la bonté du Créateur.

Mais, comme l'a dit le P. Gratry avec l'éloquence émue qui caractérise sa manière, « les tendances aboutissent. Le monde marche, et il arrivera. Et moi aussi j'arriverai... La vie veut vivre et elle vivra... Mes regards et mes aspirations, mes mouvements, mes pensées, tout cela n'est-ce point un faisceau de tendances ? Ma pensée, pauvre, chercheuse, inquiète et dispersée, tend à se rassembler et à se posséder, et à posséder son objet. Pourquoi donc cette tendance n'aboutirait-elle pas? La soif de la justice, n'est-ce pas une tendance aussi ? Pourquoi donc serait-elle frustrée ? L'amour, le désir, l'espérance, toute la vie de mon cœur, n'est-ce pas la tendance essentielle de mon être? Comment n'aboutirait-elle pas ?... Tout ce que la nature, l'instinct, l'effort, le travail, la prière, la religion, l'élan vers Dieu, vers la vérité, la justice, la beauté, le bonheur, tout ce que ces forces prophétiques liguées ne cessent d'attendre et de chercher, tout cela nous sera très certainement donné » [1].

La raison peut-elle aller plus loin et dire en quoi précisément consistera le bonheur de l'autre

1. *Logique*, introd. n. 7.

vie ? S'arrêtera-t-il au parfait épanouissement des facultés naturelles, ou comprendra-t-il par surcroît la pleine possession de Dieu saisi par la vision intuitive ?

Pour résoudre une aussi délicate question, il faut se rappeler que la raison ne démontre péremptoirement que ce qui repose sur la nature ou découle d'exigences et d'aspirations absolues. Or, on ne peut pas dire que la nature exige la vision de Dieu et la possession intime de l'infini. De même en est-il des aspirations naturelles ; elles tendent à une connaissance meilleure de Dieu, à une participation plus abondante au « divin », mais elles ne poussent pas jusqu'à la possession de la vie divine, car les aspirations ne peuvent être d'un autre ordre que la connaissance et la vision de Dieu dépasse tous les concepts de la pure raison.

La raison a donc le droit de conclure que, dans l'autre vie, la connaissance et la félicité seront pour l'homme de bien proportionnées au mérite et à la vertu ; que l'être humain recevra toute la perfection réclamée par son essence ; que les puissances spirituelles auront leur plein épanouissement, les aspirations au vrai, au beau, au bien leur juste satisfaction ; que tout ce qui, dans la vie présente, est misère, déviation, disparaîtra, et qu'enfin l'idéal humain sera réalisé dans l'universelle harmonie.

Mais nous disons l'idéal « humain » et non pas l'idéal « surnaturel » et glorieux que résume ce mot magique : le *Ciel*. Le ciel n'est point une

dette, il est un présent, mais un présent bien digne de Celui à qui appartient la magnificence, et qui non content de nous donner des biens créés, comme il convient à des créatures, veut encore se donner lui-même, comme il convient à un Père. C'est à ce point de vue, croyons-nous, qu'il convient de se placer pour dire avec saint Thomas que notre bonheur ne sera parfait que le jour où il nous sera donné d'atteindre jusqu'à l'essence de la cause première [1].

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de l'immortalité de l'âme.

La raison n'a-t-elle rien à dire sur la *résurrection* du corps? Pour n'être pas rigoureusement nécessaire, la résurrection du corps n'en est pas moins conforme au vœu de la nature. C'est l'âme elle-même qui la demande. Substance incomplète, esprit inférieur, l'âme trouve dans le corps un complément naturel et dans la sensibilité un auxiliaire précieux. C'est de la sensibilité, on s'en souvient, que la raison reçoit les images dont elle a besoin pour concrétiser l'intelligible et s'en faire une idée précise. L'âme étant séparée du corps, la raison n'a plus que des idées générales, bien assorties sans doute à des esprits supérieurs, mais peu accessibles à une intelligence bornée, mieux faite pour les vues analytiques que pour les purs concepts. Voilà

1. « Ad perfectam beatitudinem requiritur quod intellectus attingat ad essentiam causæ primæ. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad objectum ». 1ª 2ᵃᵉ, q. 3, a. 8, c

pourquoi S. Thomas[1] et Bossuet ont conclu à la haute convenance, nous dirions aujourd'hui à la nécessité *morale* de la résurrection. « S'il faut un corps à notre âme qui est née pour lui être unie, la loi de la Providence veut que le plus digne l'emporte ; et Dieu rendra à l'âme son corps immortel, plutôt que de laisser l'âme, faute de corps, dans un état imparfait »[2].

1. « Cum anima corpori naturaliter uniatur.... est contra naturam (ipsius) absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum..... Cum igitur perpetuo maneat (anima), oportet etiam corpori iterato conjungi, quod est resurgere ». *Cont. Gent.* IV, 79.

2. *Connaiss. de Dieu,* conclus.

CHAPITRE IX

Connaissance de Dieu.

§ I. — *L'existence de Dieu.*

I.—Après une analyse minutieuse des preuves classiques de l'existence de Dieu, Kant était arrivé à une conclusion négative : « L'être suprême demeure donc pour l'usage spéculatif de la raison un pur idéal,... concept qui couronne toute la connaissance humaine, mais dont la réalité objective ne peut être prouvée, non plus que niée par ce moyen » [1].

Mais, aux yeux du philosophe de Kœnigsberg, la raison pratique rétablissait Dieu comme postulat de la loi morale, sans pouvoir, toutefois, fournir aucune explication sur ses attributs et sur sa nature ; le « noumène » Dieu demeurait objet de « foi », non de science. Sous une forme ou sous une autre et avec des nuances, la pensée kantienne s'est infiltrée dans certaines théories

1. *Logiq. transcend.*, l. II, c. 2, sect. 7e.

modernes. D'après l'abbé Loisy, « on ne démontre Dieu ni par les faits seuls, ni par le raisonnement seul, mais par l'effort de la conscience morale, aidée de la connaissance et du raisonnement »[1]. L'auteur avait dit précédemment : « La priorité logique de cette démonstration rationnelle, dans le schéma officiel de la théologie catholique, ne correspond à aucune priorité réelle »[2].

M. Brunetière persiste à penser « que l'on ne démontre ni l'immortalité de l'âme, ni l'existence de Dieu, que c'était l'opinion de Pascal[3] et de Kant et qu'il a le droit de se tromper avec eux »[4].

M. Laberthonnière et M. Blondel concèdent que l'existence de Dieu peut être démontrée, mais prévenus qu'ils sont contre les données des sens et de la raison spéculative, ils ne trouvent que dans les preuves morales vertu et utilité pratique. Le premier s'exprime en ces termes : « Ce n'est ni par nos sensations ni par nos idées, comme telles, que nous atteignons l'être des autres. Nos sensations et nos idées sont en nous, relatives à nous. L'être des autres, si je puis ainsi dire, est en eux... ce que j'appelle le monde, c'est *ma représentation*, et ce que vous appelez le monde, c'est également *votre représentation*. — L'être n'est ni une chose sentie, ni une chose pensée. Pour le découvrir, il faut

1. *Autour d'un petit livre*, p. 215.
2. *Ibid.* p. 194.
3. Assertion exagérée, en ce qui concerne Pascal.
4. *Préface de la traduct. française du livre de M. Balfour.*

regarder en dedans »[1]. — « S'imaginer qu'à elles seules, par la vertu logique de leur forme démonstrative, les preuves de l'existence de Dieu peuvent nous donner Dieu et nous le faire connaître, c'est une prétention si constamment démentie par les faits qu'on s'étonne encore de la voir se produire »[2].

De son côté, c'est par « l'action » et par l'action seulement, que M. Blondel s'élève jusqu'à Dieu. « Une preuve qui n'est qu'un argument logique demeure toujours abstraite et partielle... elle ne conduit pas à l'être ; elle n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, une preuve qui est l'action entière aura, elle, au contraire, cette vertu contraignante »[3]. — « C'est une nécessité pour lui (l'homme) d'avouer sa dépendance à l'égard de cet hôte mystérieux, de soumettre sa volonté à la sienne... car rien de ce qu'il a voulu et fait ne lui est acquis, ni ne peut subsister s'il n'en trouve la possession et la consistance en ce Dieu présent et caché au cœur de toute action volontaire »[4].

II. — Que doit-on penser de toutes ces théories de forme subjectiviste et mystique ?

S'il s'agissait seulement d'ajouter aux preuves classiques de l'existence de Dieu une preuve

1. *Le Dogmatisme moral*, p. 53-55.
2. *Ibid.* p. 50.
3. *L'Action*, p. 339-341.
4. *Ibid.* p. 374-375.

nouvelle, tirée soit de la « loi morale » qui brille au dedans de nous « comme au-dessus de nous le ciel étoilé » (Kant), — soit de la nécessité de donner à l'action humaine un but et une règle, une force et une efficacité vraiment pratique (Blondel), nous applaudirions bien volontiers, car le dogmatisme « intellectuel » n'a rien d'exclusif et nous pensons avec Jules Simon que tous les chemins peuvent mener à Dieu. « Dieu est comme une statue magnifique, placée au centre d'avenues immenses ; quelque chemin que l'on prenne, on la voit toujours au bout. C'est la même statue, et cependant suivant la route qu'on a prise, on la voit sous des aspects différents » [1].

S'il s'agissait encore d'apprécier au point de vue religieux et mystique la doctrine de M. Laberthonnière et de M. Blondel, on louerait sans réserve ce qu'elle a de vivant, d'intime et d'élevé. « On acquiert la connaissance d'un ami en vivant de sa vie, en pénétrant dans son intimité, en devenant lui-même. Pour connaître Dieu, il faut lui ressembler et on le connaît dans la mesure où on lui ressemble » [2].

Tout cela est vrai de la connaissance « morale, unitive et vivifiante » et qui veut progresser dans la science de Dieu. Mais avant d'aimer il faut connaître, et avant « de vivre dans l'intimité de Dieu », il faut commencer par l'admettre,

1. *Le Devoir*, 3e part. ch. II.

2. Laberthonnière, *Dogmatisme moral*, p. 51, 52.

sur de bonnes preuves, avec une pleine et parfaite certitude. Il faut, en d'autres termes et suivant la pensée de S. Thomas, placer le dogmatisme « intellectuel » avant le dogmatisme « moral » et la théodicée « naturelle » avant la théodicée « révélée » [1].

Quoi qu'en pense M. l'abbé Loisy, « la priorité logique de cette démonstration rationnelle dans le schéma officiel de la théologie catholique, correspond donc à une priorité réelle », et cette démonstration est d'autant plus nécessaire, qu'elle est propre à convaincre tous les esprits, même les moins crédules, puisque tout le monde est obligé de se rendre à la raison, tandis que les considérations « théologiques » n'ont de prise que sur les croyants.

Pour ce qui est des preuves « morales », si chères à plusieurs écrivains de ce temps, il y a lieu d'observer qu'elles ne sont ni plus « concluantes » ni plus « contraignantes » que les preuves « cosmologiques » et qu'elles ne peuvent guère être appréciées que des esprits délicats ou de ceux qui ont l'expérience des choses de la vie, et qui, comme M. Blondel, comprennent enfin que « l'action aboutit à une inévitable transcendance », que « Dieu est l'unique nécessaire » et que « rien de ce que l'homme a voulu et fait ne lui est acquis s'il n'en trouve la possession et la consistance en ce Dieu présent et caché au cœur de toute action volontaire ». Mais nous crai-

1. *Cont. Gent.*, c. 2 et 3.

gnons fort que les hommes de ce temps ne soient guère préparés à comprendre ce genre de preuves et à céder à leur « vertu contraignante ». Le « positivisme » dont on a, de nos jours, saturé tant d'intelligences, dispose bien peu à reconnaître « l'inévitable transcendance de l'action » et à placer en Dieu « l'unique nécessaire ».

Une méprise plus grave est de regarder les preuves rationnelles de l'existence de Dieu comme des preuves « abstraites et purement logiques ». La preuve abstraite est celle qui partant d'un simple « concept », ne peut aboutir qu'à « un rapport logique » ; telles les preuves « mathématiques ou métaphysiques », uniquement basées sur des rapports idéaux. Mais on ne peut regarder comme abstraite une preuve qui part d'un *fait* bien constaté pour remonter jusqu'à sa cause ; car un fait est une réalité concrète, bien déterminée, et qui ne peut manquer d'avoir pour cause une autre réalité également déterminée et concrète.

Partout, dans la nature, on constate du mouvement et de l'ordre ; le mouvement est une réalité palpable, l'ordre une réalité intelligible ; si on reconnaît au principe de causalité une valeur objective, on doit conclure au premier moteur et à l'ordonnateur suprême [1].

Ce qui confirme la preuve « rationnelle » de l'existence de Dieu et lui donne, pour tout catho-

1. *Supra*, ch. VI.

lique, le poids de la plus haute autorité qui soit en ce monde, c'est la doctrine très nette de l'Eglise catholique. Celle-ci, en effet, a solennellement défini « que la raison naturelle » peut connaître avec certitude le Dieu unique et véritable, créateur et souverain Seigneur, et cela, « à l'aide des êtres créés »[1].

En formulant cette définition si précieuse pour le dogmatisme « intellectuel », l'Eglise n'a fait que sanctionner la doctrine expresse de nos saints Livres :

Insensés par nature, tous les hommes qui ont ignoré Dieu,
Et qui n'ont pas su, par les biens visibles,
S'élever à la connaissance de Celui qui est,
Ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'ouvrier...
Car la grandeur et la beauté des créatures
Font connaître par analogie Celui qui en est le créateur[2].

« Toute maison est construite par quelqu'un. Or celui qui a fait toutes choses, c'est Dieu »[3]. — « Ils (les païens) ont connu ce qui peut se découvrir de Dieu ; Dieu le leur a fait connaître ; car ses perfections invisibles, son éternelle puis-

1. « Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea quæ facta sunt naturali rationis humanæ lumine *certo* cognosci non posse, anathema sit ». *Concil. Vatic.*, Constit. dogmat. *de fide cathol.* sess, 32, *canones*, n. 1, § 1.

2. SAPIENT. XIII, 1 et 5.

3. HEBR., III, 4.

sance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables puisque ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâces ; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées » [1].

Ainsi, d'après l'Ecriture, tout homme « est insensé et inexcusable que la vue des grandeurs et des beautés de la créature n'élève pas jusqu'au créateur », ou qui s'étant élevé jusqu'à lui par la connaissance naturelle, « néglige de le glorifier comme Dieu et de lui rendre grâces ».

Quoi d'étonnant, après cela, que les philosophes païens aient démontré l'existence de Dieu par des preuves irréfragables et que Fénelon n'ait eu qu'à recueillir les arguments accumulés par Cicéron dans son beau traité *de natura Deorum* ?

III. — Plusieurs fois déjà, au cours de cette étude, nous avons affirmé l'existence de la cause première, « car il nous a fallu recourir au Créateur pour expliquer l'origine de la matière, de la vie, de l'animal et de l'homme ; et en appeler au Moteur immobile, pour rendre raison du mouvement » [2].

Il nous reste à esquisser l'argument des « causes finales », le plus frappant et le plus populaire de tous. On peut le ramener aux termes

1. Rom., I, 19-21.
2. Ch. I, § 1 et 1e ch. IV, § 4.

suivants : Dans chacune de ses parties et plus manifestement encore dans son ensemble, le monde présente un immense théâtre d'ordre et de proportion, un merveilleux enchaînement d'effets et de causes, de moyens et de fins. Or un si bel ordre et un enchaînement si suivi supposent un ordonnateur suprême qui mérite le nom de Dieu.

La première assertion se prêterait à de beaux développements ; mais notre cadre restreint nous oblige de nous borner à quelques vues générales [1].

a) *Règne minéral.* Le plus beau spectacle est celui de la voûte étoilée dont Newton a donné l'analyse en langage scientifique : « Dans le mouvement régulier des planètes et de leurs satellites, dans leur direction, leur plan, le degré de leur rapidité, il y a la trace d'un conseil, le témoignage de l'action d'une cause qui n'est ni aveugle ni fortuite, mais qui est assurément très habile en mécanique et en géométrie... L'astronomie trouve à chaque pas la limite des causes physiques, et par conséquent la trace de l'action de Dieu. Il est certain que les mouvements actuels des planètes ne peuvent provenir de la seule action de la gravitation ; pour qu'elles prennent un mouvement de révolution autour du soleil, il faut qu'un bras divin les lance sur la tangente de leurs orbites » [2].

1. Voir le ch. VIe, *Réalité des causes finales.*
2. *Lettre au docteur* Bentley.

Pour être moins proches de Dieu que l'astronomie, les sciences physiques n'en révèlent pas moins dans tous les phénomènes terrestres un ordre et une régularité remarquables. Cet ordre éclate dans la constitution des corps, où les atomes ne se groupent pas au hasard pour former les molécules, mais d'après leurs aptitudes naturelles et suivant des proportions de poids fixes et invariables.

Les lois qui président à la formation des *cristaux* excitent avec raison l'admiration des savants. « Imaginons, dit Tyndal, que des briques et des pierres soient douées du pouvoir de locomotion, qu'elles s'attirent ou se repoussent, et qu'en vertu de ces attractions, de ces répulsions, elles viennent se placer de manière à former des maisons de la plus parfaite symétrie, n'en serions-nous pas émerveillés ? Observez ces étoiles de glace qui se forment sur nos vitres pendant l'hiver : chacune d'elles a six rayons ; on dirait des fleurs à six pétales, et chaque molécule vient prendre sa place dans ce type rigoureusement hexangulaire. Les atomes marchent en cadence, suivant l'expression du poète américain Emerson ; ils suivent les lois harmonieuses qui font de la substance la plus commune une merveille de beauté aux yeux de notre intelligence » [1].

Ajoutez que tous les minéraux ne cristallisent pas suivant un type uniforme et monotone, mais que chaque espèce a sa figure polyédrique ca-

1. Cité par Saint-Ellier, *L'ordre du monde*, p. 15.

ractéristique qui le rend aussi reconnaissable que le serait un animal ou un végétal à sa structure. Et néammoins ces types variés se laissent aisément ramener à un petit nombre de types primordiaux.

b) *Règne végétal.* Cependant la nature vivante est sensiblement supérieure à la nature inanimée. Nous avons rapporté les paroles où Cl. Bernard [1] célèbre l'œuf appelé à produire un organisme entier par une sorte de création qui trace le plan de chaque être et de chaque organe suivant un type fixe pour chaque espèce et en vertu « d'une idée directrice » impeccable ; qui conserve l'organisme au milieu de toutes les vicissitudes de la vie, qui répare ses lésions, cicatrise ses plaies, tend sans cesse à la guérison, lutte contre les obstacles, et ne meurt qu'après avoir assuré la multiplication de l'individu conformément au type de l'espèce.

Il faudrait aussi, avec les botanistes, admirer le nombre prodigieux des espèces — plus de cent mille — dont chacune a son mode spécial de reproduction, sa structure particulière pour ses pistils, ses étamines et toutes les parties qui tendent à protéger cette fonction décisive. De même, il serait très intéressant de considérer les soins délicats que la nature prodigue aux graines, tantôt fines et légères et bien empaquetées dans leurs étuis, tantôt munies de petites ailes, d'aigrettes et de couronnes qui en facilitent le trans-

1. *Supra*, ch. VI, § 1.

port par les vents. Le moment venu, les étuis secoués par le vent s'ouvrent, la graine déploie ses ailes, le vent l'emporte où Dieu veut qu'elle reproduise l'espèce.

c) Règne animal. L'organisme de l'animal présente deux caractères saillants de finalité : *l'appropriation* des organes et leur *corrélation*. Tout organe est parfaitement adapté en vue de la fonction qu'il doit remplir, comme il se voit pour l'œil et l'oreille — et, d'un autre côté, « tout être organisé forme un ensemble, un système clos dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque » (Cuvier).

Ce qui est plus admirable encore que la structure et l'adaption des organes, c'est la sûreté, la précision et la variété des *instincts*, soit qu'ils tendent à la conservation de l'individu (instincts *individuels*), soient qu'ils tendent à la conservation de l'espèce (instincts *domestiques*), soit qu'ils profitent à la communauté (instincts *sociaux*).

Bossuet observe que les sculpteurs et les peintres semblent animer les pierres et faire parler les couleurs ; tant ils représentent vivement les actions extérieures qui marquent la vie. On peut dire, à peu près dans le même sens, que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent... Admirons donc, dans les animaux... la sagesse de Celui qui les a construits avec tant d'art qu'ils

semblent même agir avec art, bien que « chacun ne montre d'autre invention que celle de son Auteur » [1].

Certains positivistes veulent qu'on explique l'instinct par l'*hérédité*. Mais cette explication ne fait que reculer la difficulté, puisqu'il faudra remonter au principe de l'hérédité et en fournir la raison.

Ensuite, on pourrait énumérer bien des cas absolument inconciliables avec la théorie « héréditaire ». Citons l'instinct des « nécrophores ». « Ces animaux, dit P. Janet, ont l'habitude, quand ils ont pondu leurs œufs, d'aller chercher des cadavres d'animaux pour les placer à côté de ces œufs, afin que leurs petits, aussitôt éclos, trouvent immédiatement leur nourriture ; quelques-uns même pondent leurs œufs dans les cadavres eux-mêmes. Or ce qu'il y a d'incompréhensible, c'est que les mères qui ont cet instinct ne verront jamais leurs petits et n'ont pas vu elles-mêmes leurs mères ; elles ne peuvent donc savoir que ces œufs deviendront des animaux semblables à elles-mêmes, ni prévoir par conséquent leurs besoins. — Chez d'autres insectes, les pompiles, l'instinct est plus remarquable encore ; dans cette espèce, les mères ont un un genre de vie profondément différent de leurs petits, car elles-mêmes sont herbivores, et leurs larves sont carnivores. Elles ne peuvent donc

1. *Conn. de Dieu.* ch. X. § 10 ; cf. S. Th., 1a 2ae, q. XIII, a. 2, ad 3.

point, par leur propre exemple, présumer ce qui conviendra à leurs enfants » [1].

Et maintenant il faut conclure et chercher l'auteur du bel ordre que nous venons d'admirer.

Il ne saurait avoir sa raison d'être dans la « matière » non plus que dans le « hasard », qui ne peuvent donner ce qu'ils ne contiennent aucunement, c'est-à-dire l'unité dans la variété, l'harmonie au sein des contraires, la subordination des moyens à la fin, des êtres inférieurs aux êtres supérieurs, une hiérarchie savante où chaque chose se trouve à sa place, une constance qu'aucun changement n'ébranle ni n'altère. « Des forces aveugles, se combinant sous l'empire de lois aveugles, et donnant naissance à une action intelligente, ressembleraient à des idiots et à des fous qui, mis en contact et transportés ou apaisés par cette rencontre, présenteraient tout à coup un ensemble admirable d'ordre, d'équilibre, d'harmonie » [2].

Intelligente, la cause de cet ordre doit aussi être unique ; car les êtres innombrables qui peuplent l'univers, malgré leurs différences presque infinies, s'adaptent parfaitement les uns aux autres [3]. « Il n'y a pas un seul être qui ne soit en relation avec le tout, qui ne se compose avec l'ensemble. Pour mettre chaque être en

1. *Les causes finales*, l. 1, ch. 8.
2. Ch. VI, § 6.
3. *Supra*, p. 104.

harmonie avec lui-même et avec le tout, il a fallu un esprit capable de tout concevoir, de tout embrasser, de tout créer, de tout ordonner. Ainsi nul être particulier n'est à lui-même sa cause, car pour qu'il fût sa cause à lui-même, il serait nécessaire qu'il fût la cause du tout. L'unité harmonieuse du monde proclame une cause unique et supérieure au monde »[1].

La cause dont nous parlons est effectivement *créatrice*, quoi qu'en dise le philosophe allemand. En effet, si elle n'avait pas produit la matière, elle n'aurait aucune prise sur cette même matière, elle ne pourrait lui dicter ses lois, ou ne le ferait qu'en exerçant sur elle une sorte de violence, alors que la réalité nous montre toutes choses aussi empressées d'atteindre leur fin que si elles l'avaient choisie elles-mêmes, et si doucement inclinées vers cette fin qu'elles semblent n'obéir qu'à la loi de l'amour.

Remarquez encore que la cause du monde a dû *prévoir l'avenir*, pour établir un ordre que la rencontre des forces contraires qui s'agitent au sein de la nature ne pourrait atteindre, ou du moins qu'elle ne pourrait ébranler.

1. Ch. Lévêque, *Harmonies providentielles*, préf. p. 6, 2e édit. « Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare non ut raro et a casu ; sed ut semper, vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid cujus providentia mundus gubernetur ; et hoc dicimus Deum ». *Cont. Gent.* l. I, c, 13 et 1a, q. 47, a. 3. c.

Bien plus, elle a dû prévoir ce que ferait l'homme avec sa *liberté*, mis en présence de la nature et tenté de la gouverner elle-même, ou de la refaire sur un plan nouveau. L'auteur du monde a prévu tout cela, il a voulu tout cela, il a permis à l'homme de s'agiter à son gré dans l'univers, d'y introduire toutes sortes de modifications, sans réussir jamais à rien changer aux lois de la nature.

Mais une puissance qui a fait sortir un monde du néant, n'est-ce pas une puissance infinie ? Une intelligence qui a tout conçu et tout embrassé, qui a réglé l'ensemble comme le détail, l'avenir comme le présent, qui a porté son regard sur les créatures libres aussi bien que sur les causes nécessaires, n'est-ce pas une intelligence infinie, n'est-ce pas le Dieu que nous cherchons ? « *Et hanc omnes dicunt Deum* ».

§ II. — *Nature et attributs de Dieu.*

I. — Voici sur ce grave sujet, les déclarations du principal représentant de la néo-critique : « Le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu ». — « Il serait facile de prouver que la vérité fondamentale de la religion, la foi en Dieu, a une histoire infiniment complexe, et que l'idée de la Divinité n'a pas cessé de se modifier, même dans le Christianisme » — « Les anciens docteurs craignaient moins que les théologiens modernes d'avouer sur ce point le caractère nécessairement inadéquat

des conceptions et des formules dogmatiques. Comme il faut s'élever au-dessus de tout ce qui semble indigne de sa grandeur..., il faut (déclare Bossuet), à la fois s'élever au-dessus de tout ce qu'on croit le plus digne, de sorte qu'on n'ose plus, en un certain sens, ni rien dire ni rien penser de ce premier être, ni le nommer en soi-même, parce qu'on ne peut pas même expliquer combien il est ineffable, ni comprendre combien il est incompréhensible »[1].

« Je crois bien que l'on trouverait aujourd'hui à ces déclarations une saveur agnostique »[2].

« Le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu ». Assertion bien étrange, et dont l'auteur a négligé de nous indiquer la preuve.

Et comment le progrès de la science poserait-il en des termes nouveaux le « problème de Dieu », le problème de Dieu étant un problème transcendant, le problème par excellence de la Métaphysique ? Si, comme on l'a vu déjà, le progrès de la science n'a pas même effleuré « l'ontologie de l'âme », comment aurait-il modifié « l'ontologie de Dieu », qui plane au-dessus de toutes les sciences humaines ?

Il serait plus juste de dire que le progrès de la science a mis davantage en lumière la contingence et l'ordre du monde, la finalité de chaque partie et l'harmonie de l'ensemble, la

1. *Instruct. sur les états d'oraison*, second traité, édit. Lévèque, p. 52.

2. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Av. prop. xxiv et 203.

simplicité et l'unité des lois qui relient entre eux les êtres innombrables qui peuplent l'Univers, et qu'il nous a donné ainsi une idée plus précise et plus grandiose encore de l'unité et de la sagesse de la cause première.

La seconde assertion de M. Loisy n'est pas moins surprenante : « Il serait facile de prouver que la foi en Dieu a une histoire infiniment complexe, et que l'idée de la divinité n'a pas cessé de se modifier, même dans le christianisme ».

Que la foi en Dieu ait, en dehors du christianisme, « une histoire complexe », il n'y a là rien qui doive surprendre, encore que Tertullien ait trouvé dans certaines croyances païennes un témoignage de l'âme naturellement chrétienne, et que Fustel de Coulanges ait montré dans la religion la base de la cité antique.

Mais, quoi qu'il en soit du Dieu des païens, la critique a rendu hommage à la religion des Juifs dont le Dieu tire le monde du néant, assigne à chaque être sa place et son rôle (GENÈSE), exerce sur les individus et les peuples une autorité souveraine (ISAIE et DANIEL), revendique ses droits exclusifs au culte des hommes, commande la justice et la sainteté, inflige aux coupables, si haut placés qu'ils paraissent, des châtiments rigoureux et exemplaires. « *Non est sanctus, ut est Dominus* »[1]. « *Eritis mihi sancti quia sanctus sum ego* »[2].

1. I *Reg.* II, 2.

2. *Levit.* XX, 26. — cf. LAGRANGE, O. P. *La méthode historique.*

Il y a plus, c'est l'ancien Testament qui nous a donné de Dieu la définition la plus pleine et la plus métaphysique : « Je suis celui qui suis » [1].

Que « l'idée de Divinité n'ait pas cessé de se modifier, même dans le christianisme », c'est une assertion si subjective et si peu fondée qu'il suffit de quelques remarques pour la renverser. Sur l'être, la majesté, l'unité, la toute-puissance et la souveraineté de Dieu, l'Ancien Testament avait tout dit ; on pouvait ajouter seulement à ce qu'il avait dit de sa sainteté, de sa paternité à l'égard des hommes, de sa vie intime dans la Trinité des personnes.

Mais que pouvait-on ajouter à l'Évangile et aux épîtres de l'apôtre Paul ? Et qu'y avait-il à *modifier* dans ces livres augustes ? Les Pères y trouvèrent des trésors de doctrine sur la Divinité et les docteurs du Moyen Age n'eurent qu'à rassembler les enseignements des Pères, à leur donner une forme plus scientifique, et à préciser certains points difficiles ou obscurcis par l'hérésie [2].

1. Exod., III, 44.

2. « Nam providissimus Deus, sicut ad Ecclesiæ defensionem martyres fortissimos, contra tyrannorum sævitiem excitavit, ita philosophis falsi nominis aut hæreticis viros sapientia maximos objecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanæ præsidio tuerentur... Exinde mediæ ætatis Doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnæ molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinæ fecundas et uberes, amplissimis sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem ». (Encycl. *Æterni Patris*).

Au jugement de M. Loisy, « les anciens docteurs craignaient moins que les théologiens modernes d'avouer sur ce point (la Divinité), le caractère inadéquat des conceptions et des formules dogmatiques » et un texte de Bossuet, résumant la théologie de S. Augustin, lui présente une certaine « saveur agnostique ».

Voilà où discrètement l'on voulait en venir : appliquer à la connaissance de Dieu la théorie générale de « l'agnosticisme », qui ne permet de connaître avec certitude que les phénomènes et les lois qui les régissent.

Spencer dit quelque part que « toute affirmation sur Dieu est impertinente, excepté celle-ci : « Il est ».

Prise au pied de la lettre, la proposition spencérienne semble impliquer contradiction, car on ne peut dire d'un être « qu'il est » sans avoir quelque idée de « ce qu'il est » qui permette de le distinguer des autres êtres.

Quant à faire de Bossuet, le dogmatiste par excellence, et qui a si noblement parlé de Dieu dans tous ses ouvrages, une sorte de précurseur des « agnostiques », c'est là une gageure plutôt divertissante.

Toutefois, rien de moins contestable que « le caractère essentiellement inadéquat » de toutes nos conceptions de la Divinité. Nous n'atteignons point l'essence de la cause première, et, dans l'ordre naturel, nous ne la connaissons qu'à l'aide des créatures, évidemment trop imparfaites pour nous donner une idée complète de

leur auteur. La révélation nous en dit beaucoup plus et les formules dogmatiques, on le verra plus loin, renferment des précisions admirables. Mais si les conceptions théologiques elles-mêmes ont quelque chose d'inadéquat, il ne s'en suit pas que toute idée inadéquate soit une idée « négligeable », encore moins une idée « fausse ». Je puis bien toucher une montagne sans l'égaler, et contempler l'aigle qui plane dans les airs tout en demeurant moi-même attaché au sol.

II. — Indiquons maintenant la route à suivre pour nous élever jusqu'à Dieu et pour nous faire une idée « juste », bien « qu'inadéquate », de ses attributs et de sa nature.

« L'itinéraire » comprend trois étapes. Dans la première, on jette un regard sur la créature, et celle-ci, de quelque façon qu'on l'examine, se montre imparfaite, sujette au changement, bornée par les limites du temps et de l'espace. Si la créature est un « *effet* », elle demande une « *cause* » ; si elle n'a pas en elle-même sa raison d'être, elle vient d'ailleurs ; si elle a commencé, il y a donc un être éternel nécessaire, que j'appelle Dieu. Là s'arrête la première étape, connue sous le nom de « voie de *causalité* ».

Nous venons de mettre en Dieu, cause universelle, les perfections de son effet, c'est-à-dire de la créature. Mais cela exige des précautions. Considérons ce que nous appelons les perfections de la créature ; il s'en trouve qui dans leur idée même enferment une limite, comme la composition, le changement, les bornes du

temps et de l'espace. Éloignez-les de la cause première, elles ne lui conviennent pas ; dites au contraire que Dieu est *simple*, *immuable, éternel*, *immense*. Voie d'*élimination.*

Cependant nous ne sommes point encore au bout de notre route : il reste la troisième étape. La créature possède de certaines perfections dont l'idée n'enveloppe en soi aucun défaut : par exemple, l'intelligence, la volonté, la puissance, la justice, la sainteté et d'autres semblables. Celles-là, mettons-les en Dieu sans hésiter : Dieu est *intelligence*, *volonté*, *puissance*, *bonté*, *justice*, *sainteté.* — Mais dans la créature, ces perfections mêmes ont des bornes qu'elles reçoivent de la créature : quoi de plus borné que l'intelligence, la volonté ou la puissance de l'homme ? Écartons les bornes, gardons seulement l'excellence propre à chacune de ces perfections, et donnons-les à Dieu, dégagées de toute limite, avec tout l'éclat qu'elles comportent. Voie d'*éminence.*

Maintenant, nous connaissons Dieu autant qu'on peut le connaître ici-bas ; nous savons qu'il est, ce qu'il est et ce qu'il n'est pas ; pour nous, il est la cause du monde, il n'a aucune imperfection, et toutes les perfections se trouvent en lui à un degré suréminent [1].

De toutes ces explications il résulte que la voie *négative* ou *d'élimination* est celle qui ex-

1. « De Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, et aliis supereminens, et ab omnibus remotus », *Cont. Gent.*, III, 49.

prime le mieux comment nous arrivons à la connaissance de la divinité, et c'est ce qui a fait dire à S. Thomas que nous savons plutôt ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est.

Toutefois, ajoute le Docteur angélique, la voie négative nous donne l'idée la plus haute de l'excellence de Dieu puisqu'elle nous fait écarter de lui tout ce qui est imperfection ou limite et qu'elle nous montre sensiblement combien il diffère de tout ce qui n'est pas lui [1].

Nous avons vu qu'il faut attribuer à la cause première toutes les perfections de la créature, et cela dans un degré suréminent, car dans la créature toutes ces perfections se trouvent divisées et disséminées, tandis qu'en Dieu elles forment un faisceau serré et indivisible.

Mais la raison peut-elle aller plus loin ? Peut-elle mettre en Dieu la perfection « *absolue* » et non plus seulement la perfection « relative », portée à son point culminant ? S. Thomas l'a pensé et voici comment il raisonne : Le principe de causalité, appliqué aux êtres qui nous entourent et à nous-mêmes conduit à un premier moteur immobile, à une cause première de toutes les causes secondes, à un être nécessaire existant par lui-même. Mais s'il existe par lui-même, en lui l'existence et l'essence sont une seule et même chose, et partant il n'est pas tel

1. « Tanto unumquodque perfectius cognoscimus quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur : habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium, ab omnibus aliis distinctum ». *Cont. Gent.*, l. I, c. 14.

ou tel être particulier, il est l'être simplement dit, l'être subsistant. Or, l'être subsistant ne peut manquer d'être infiniment parfait, et en tant qu'être, et en tant que subsistant. — En tant qu'être, parce que l'être représente quelque chose de positif, une entité véritable et actuelle, qui n'est renfermée dans aucun genre, bornée par aucune limite, mais qui, en vertu même de son caractère universel, embrasse toutes les perfections. — En tant que subsistant, parce qu'il ne participe pas de l'être, il ne reçoit pas l'être à tel ou tel degré, il est l'être lui-même ; il possède, à ce titre, la plénitude de l'être et par là même la plénitude de la perfection, puisque toute perfection est de l'être et se trouve incluse dans l'être simplement dit ou subsistant [1].

Au reste, on chercherait en vain ce qui pourrait bien limiter l'être subsistant. Sa cause ? Mais il n'a pas de cause, étant lui-même la cause première et universelle. — Son essence ? Mais il n'appartient à aucune espèce, à aucun genre qui puisse resserrer son être dans une catégorie, il est l'être lui-même subsistant par sa propre vertu [2].

Il suit de là que le nom le plus digne de Dieu est celui qu'il s'est donné lui-même : « *Je suis celui qui suis* ». Ce nom a un caractère « universaliste » qui implique toutes les perfections et qui

1. S. Th., 1ª, q. 4, a. 2, c. et a. 11, ad 4 : « Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi ; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent ».

2. S. Th., 1ª, q. XII, a. 11. c.

par là-même convient à merveille à l'être infiniment parfait. Tout autre nom, au contraire, aura quelque chose de particulier, et par suite de restreint, qui ne dira pas tout et qui concentrant l'attention sur un attribut spécial, jettera un voile sur tous les autres [1]. L'Eternel, le Tout-Puissant, l'Immense, le Saint, autant d'attributs qui ouvrent de magnifiques perspectives, mais des perspectives sur une idée particulière et qui cachent tous les autres points de vue. L'être n'exclut rien et comprend tout.

La théorie qu'on vient d'exposer permet de tirer plusieurs conséquences.

Nous nous sommes élevés jusqu'à la cause première par la voie « *inductive* », appuyés sur les causes secondes. L'analyse de l'être existant par lui-même nous a permis de conclure à son infinie perfection.

Désormais la voie « *déductive* » s'ouvre devant nous et rien ne s'oppose plus à ce que nous tirions de l'idée d'infini « réel » tout ce qu'elle renferme de conclusions nécessaires dans l'ordre même de la réalité.

Or, on doit accorder à l'être infini tous les attributs dont le concept n'implique aucune imperfection. De ce genre sont l'unité [2], l'intelligence, la volonté, la puissance, la bonté, la sainteté, etc.

1. Cf. *Cont. Gent.*, l. I, c. 43, n. 5, 1a, q. 7, a. 1. c.

2. « Summum magnum, ex defectione æmuli, solitudinem quamdam de singularitate præstantiæ suæ possidens, unicum est ». TERTULLIEN, cont. Marcion, l. 1, c. 3, n. 4.

Cependant, la créature nous présente des attributs qui, en elle, méritent le nom de perfections, mais qui seraient des imperfections pour l'infini. Il y a des créatures composées de parties et soumises aux limites de l'espace ; et il n'en est aucune qui n'ait commencé et ne soit plus ou moins sujette à la loi du changement. Ces imperfections dépareraient l'infini ; mettons en lui des attributs tout différents et disons qu'il est *simple* et *immense*, *éternel* et *immuable*.

Disons encore, avec S. Thomas, que Dieu est extrêmement un, « *maxime unus* » [1], et cela en raison de sa perfection infinie. Qui dit composition, dit parties, et qui dit parties dit limites, car en se distinguant entre elles les parties se limitent les unes les autres. — Otez la composition *matérielle* : Dieu est esprit. — Otez la composition *logique* : Dieu ne fait partie d'aucun genre, il domine les espèces et les genres, il ne souffre ni égaux ni collatéraux. — Ne le mettez ni dans la catégorie de « l'être », ni dans la catégorie de la « substance », car il n'est point être à la manière des autres êtres, ni substance à la manière des autres substances. Dans toute créature l'être se distingue de l'essence et se trouve limité par l'essence ; mais, lui, il est lui-même son être, car son essence c'est son être. — La substance se cache sous les accidents qu'elle supporte et qui la perfectionnent ; en Dieu, rien d'accidentel, rien qui vienne s'ajouter à son essence. Il est

1. S. Th., 1a, q. a. 4, c.

donc au-dessus de la substance comme au-dessus de l'être, il ne peut être resserré dans aucune manière d'être ; ce qui est tout l'être épuise tous les degrés d'être et n'est d'aucun genre d'être.

Otez la composition *métaphysique* : il n'y a point en Dieu essence et existence, substance et facultés, puissance et acte ; il est acte « pur », simplicité et unité parfaite, « *maxime unus* ».

Cependant n'ai-je point mis en Dieu plusieurs attributs, plusieurs perfections ? Sans doute, mais toutes ces perfections n'en font qu'une et n'ajoutent rien à son essence. Il est immense, immuable, éternel, intelligent, puissant, bon, juste et saint ; mais son immensité est la même chose que son éternité, son immutabilité est la même chose que sa sainteté ; ce qui pense en lui est la même chose que ce qui veut, ce qui veut est la même chose que ce qui peut et ce qui agit, ce qui punit est la même chose que ce qui pardonne.

Nous voilà bien loin de « l'agnosticisme » théologique. Et néanmoins, de tous les attributs particuliers que nous avons mis en Dieu et de tous les noms divins par lesquels nous l'avons dénommé, il n'en est aucun qui, dans notre esprit, ne contienne quelque imperfection et qu'il ne faille épurer avant de le transporter dans l'être divin, et qui ne soit infiniment au-dessus de toutes nos conceptions, puisque toutes nos conceptions, même les plus positives et les plus nettes, sont multiples et bornées, et que tout ce qui est en Dieu est un et infini. En ce sens, il

est vrai de dire avec Bossuet, que tout ce qu'on pense de Dieu est pauvre et misérable, « et qu'on ne peut pas même expliquer combien il est ineffable, ni comprendre combien il est incompréhensible ».

Mais en prenant, ailleurs, la défense des mystiques, Bossuet a dissipé toutes les équivoques et remis chaque chose à sa vraie place. « Les mystiques qui semblent la vouloir exclure (la connaissance), ne veulent exclure que la connaissance curieuse et spéculative qui se repaît d'elle-même... Il faut entendre de même ceux qui excluent les lumières, car ou ils entendent des lumières sèches et sans onction, ou, en tout cas, ils veulent dire que les lumières de cette vie ont quelque chose de sombre et de ténébreux, parce que plus on avance à connaître Dieu, plus on voit, pour ainsi parler, qu'on n'y connaît rien qui soit digne de lui ; et en s'élevant au-dessus de tout ce qu'on a jamais pensé, ou qu'on en pourrait penser dans toute l'éternité, on le loue dans sa vérité incompréhensible et on se perd dans cette louange ; et on tâche de réparer en aimant ce qui manque à la connaissance, quoique tout cela soit une espèce de connaissance et une lumière d'autant plus grande que son propre effet est d'allumer un saint et éternel amour »[1].

1. *Médit. sur l'Evangile*, la Cène, 2e part. 37e jour.

§ III. — *Personnalité et rapports de Dieu avec le monde.*

La question de la personnalité de Dieu est le point culminant de la Théodicée. Voici, d'après M. Loisy, les conclusions suggérées par « l'évolution de la philosophie moderne » : « Si l'on maintient et je crois qu'il faut maintenir la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection... n'est-il pas évident que cette personnalité divine est d'un tout autre ordre que la personnalité de l'homme ? N'est-il pas vrai que la notion théologique de la personne est métaphysique et abstraite, tandis que cette notion est devenue, dans la philosophie contemporaine, réelle et psychologique ? Ce qu'on a dit d'après la définition de l'ancienne philosophie, n'a-t-il pas besoin d'être expliqué par rapport à la philosophie d'aujourd'hui ?... L'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent »[1].

I. — On nous propose donc de substituer à « la notion — de la personne — théologique, métaphysique et abstraite », la conception « réelle et psychologique » de la philosophie moderne.

Incontestablement depuis Locke et Kant, la conception de la personne a revêtu un caractère

1. *Autour d'un petit livre*, p. 151, 152, 153.

psychologique, c'est-à-dire « phénoméniste » très accentué. Ces deux philosophes s'accordent à placer dans la conscience — entendez la conscience « phénoméniste » — et la personne et l'identité de la personne. « Car puisque la conscience accompagne toujours la pensée et que c'est là ce qui fait que chacun se nomme soi-même... c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable reste toujours le même » [1]. Taine et les positivistes ne trouvent rien de réel dans le « moi » sauf la file de ses événements [2]. M. Ribot, psychologue notable, conclut aussi que « l'hypothèse d'un principe d'individuation distinct des phénomènes est de celles que la psychologie moderne tend à éliminer » [3].

Est-ce là que veut en venir le néo-criticisme ? Entend-il que pour rompre avec la « conception traditionnelle » de la personne, la philosophie catholique « élimine tout principe d'individuation distinct des phénomènes », toute entité substantielle, principe de la conscience, de la permanence et de l'identité du moi ?

Après avoir invoqué la conception moderne de la personne, on reproche à la conception théologique d'être « métaphysique et abstraite » termes voilés pour désigner « l'*irréel* ».

1. *Essais sur l'entend. hum.*, l. II, ch. 27, § 9. KANT, *Critique de la raison pure, log transcend.* conclus.

2. *L'Intelligence*, p. 3.

3. *L'hérédité psychologique*, 3e part. art. 3e, et ch. I. conclus.

Rien de moins fondé qu'un tel reproche. D'après la conception traditionnelle, la personne est une réalité concrète, vivante, agissante, douée d'intelligence et de liberté, complète et autonome.

En premier lieu, la personne appartient à la catégorie de la « substance » et, par ce côté elle a un caractère métaphysique, mais nullement abstrait. Comme telle, elle existe en elle-même et demeure une et identique, si longue que puisse être la série ou la file des « événements » qui se succèdent dans le « moi ».

Mais elle est une substance « complète » et « autonome », capable d'exercer par elle-même toutes les actions conformes à sa nature. Ainsi en est-il de l'homme, de l'ange, de Dieu. Pour cette raison, l'âme humaine, bien qu'intelligente et libre, ne jouit point de la personnalité : incomplète par nature, elle a besoin d'être unie à un corps pour remplir les diverses fonctions de la vie végétative et sensitive qui appartiennent au composé humain.

Cependant la personne est encore une entité « *psychologique* », car elle est douée d'intelligence et de liberté [1], capable de penser, de se replier sur elle-même et de se déterminer librement.

Ici pourtant, gardons-nous bien de la méprise de plusieurs modernes psychologues, qui, à la

1. « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ». S. Th., Ia, q. 29, a. 3.

suite de Kant, font consister la personne ou le moi dans la conscience que l'âme a d'elle-même. Sans doute, c'est par la conscience que le moi se connaît lui-même et se distingue du non moi, c'est-à-dire de tous les objets extérieurs. Mais la conscience est une faculté et la réflexion est un acte ; l'acte est consécutif à la faculté, la faculté consécutive à la nature et à la substance. Le moi commence avec l'existence, non avec la réflexion ; autrement il faudrait refuser la personnalité à l'enfant qui ne réfléchit pas encore, à l'adulte qui ne réfléchit pas toujours. — Si la personne ne réside pas dans l'âme seule, mais dans le composé, à plus forte raison ne réside-t-elle pas dans la conscience et la réflexion.

Enfin, la personne est encore en possession de la vie *morale* ; car la responsabilité naît de la liberté, comme la liberté naît de la pensée et de la réflexion. « *Ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur,* dit S. Thomas avec sa précision ordinaire.

M. l'abbé Loisy consent « à maintenir la personnalité de Dieu », mais seulement comme « symbole de son absolue perfection ». Restriction inquiétante, si l'on se rappelle que, dans la terminologie de la nouvelle école, les « symboles » ne doivent pas se prendre au pied de la lettre, mais dans un sens « spirituel » et « métaphorique ».

L'auteur ajoute que « la personnalité divine est d'un tout autre ordre que la personnalité de l'homme ». Rien de plus juste, si l'on veut dire

que la personnalité, ainsi que les autres perfections humaines, n'est point en Dieu avec les bornes et les lacunes qu'elle rencontre au sein de la créature. La raison de l'homme a des limites ; de même en est-il de sa conscience, de sa volonté, de son essence, et, par là même, de sa personnalité, puisque la personnalité revêt le caractère de l'essence qui lui sert de substratum et se nuance suivant les facultés dont elle dispose pour l'exercice de son activité. Otez de la personnalité humaine les imperfections et les bornes, et mettez en Dieu, dans un degré éminent, tout ce qu'il y a d'essentiel et de positif dans son concept : la vie, la pensée, la conscience, l'autonomie absolue avec la faculté d'entrer en rapport avec nous et d'exercer sur toutes choses un souverain domaine.

II. — Mais, quels sont précisément les rapports de Dieu avec la créature ? On nous informe que « l'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent ».

Si par « immanence » on veut dire seulement que le Ciel n'est pas le séjour exclusif de Dieu, que le Créateur n'a pas abandonné l'œuvre sortie de ses mains, qu'il est en tous lieux et en toutes choses, soutenant l'être, stimulant l'action et la vie de tout ce qui a vie et action, dirigeant les énergies particulières vers une fin commune, dernier terme de la nature, on exprime une idée ancienne par un mot nouveau, qui n'a d'autre inconvénient que de prêter à l'équivoque.

N'est-ce pas S. Paul qui a dit ces paroles d'une

si haute portée philosophique et théologique : « Dieu donne à tous la vie, la respiration et toutes choses... Il n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, et comme l'ont dit aussi quelques-uns de vos poètes :

... De sa race nous sommes [1]. »

De tous les docteurs catholiques S. Thomas est celui qui paraît avoir le plus fortement saisi et traduit la pensée de l'Apôtre : « Dieu, dit-il, est dans tous les êtres par sa puissance, en tant que tous sont également soumis à son empire ; par sa présence, en tant que tous sont à découvert devant son regard ; par sa substance ou son essence, en tant qu'il leur donne et leur conserve l'être ». — « Certes, il n'est pas dans les êtres créés, comme faisant partie de leur essence ou de leurs propriétés, mais comme agissant immédiatement en eux et les pénétrant de sa vertu. Car si Dieu est l'être par essence, il faut que l'être créé soit son effet immédiat, comme la flamme est l'effet du feu. Or, Dieu ne produit pas seulement cet effet dans les êtres quand ils commencent à exister, mais aussi longtemps qu'ils sont conservés dans l'existence, comme la lumière du soleil se conserve dans l'air aussi longtemps que l'air demeure éclairé. Aussi longtemps donc que la créature existe, il faut que le Créateur lui demeure présent dans la

1. Actes, XVII, 24-28.

mesure et de la manière dont elle possède l'être. Or l'être est ce qu'il y a de plus intime en chaque chose et ce qui s'attache à chaque chose le plus profondément. Dieu est donc en toutes choses et très intimement »[1].

Voilà une doctrine qui fait une large place à « l'immanence », sans rien ôter à la « transcendance » de l'être divin.

Mais « l'immanence à laquelle de plus en plus tend l'évolution de la philosophie moderne » a sans doute quelque sens plus profond et plus mystérieux. Car la philosophie moderne, assez imprégnée de spinozisme, ne reconnaît pas une distinction aussi tranchée entre la nature et son auteur.

Au reste, on nous déclare que « la connaissance actuelle de l'univers suggère une critique de l'idée de création »[2].

En quoi pourrait bien consister cette critique ? L'idée de création est trop « simple », pour se prêter à de subtiles distinctions ; il faut la conserver ou la rejeter tout entière ; point de milieu entre le « créatianisme » et le « panthéisme ». Si Dieu est l'auteur de la matière aussi bien que de l'ordre du monde, il s'élève infiniment au-dessus de la nature, et son absolue transcendance ne peut faire l'objet d'un doute : « *Omnibus supereminens et ab omnibus remotus* »[3], suivant l'heureuse formule de S. Thomas.

1. S. Th. 1ª, q. XIII, a. 1 et 3.
2. *Autour d'un petit livre*, p. 154.
3. *Cont. Gent.* III, 29.

L'idée « d'immanence », entendue comme elle l'est de nos jours, dans un sens plus ou moins panthéistique, est une idée fausse et dérogatoire à la majesté de Dieu. Elle mêle Dieu à la nature, et le fait entrer dans la catégorie du temps et de l'espace pour le soumettre à la loi de l'évolution universelle qui régit le Cosmos.

Tout au contraire, c'est la création qui, à ce qu'on assure, introduirait en Dieu le « mouvement ». Rien de moins exact. La création ne rend pas Dieu véritablement « relatif » ; elle n'introduit en lui aucune modification, si légère qu'on la suppose. Elle ne lui ajoute rien, ne lui ôte rien. S'il se décide à créer, c'est par un acte éternel, qui en même temps conçoit tout, dispose tout, ordonne tout ; s'il se donne, il ne perd rien ; si nous dépendons de lui, il ne dépend pas de nous ; s'il paraît se mêler au temps, il demeure dans son éternité ; s'il entre en contact avec le multiple, il ne sort pas de son unité ; s'il s'unit à ce qui se meut et s'il agit dans tout ce qui agit, il reste parfaitement immobile. Tel le soleil, qui éclaire et réchauffe de ses rayons toute la nature, concourt à toutes les actions et à tous les mouvements, se mêle pour ainsi dire à tous les corps et à toute l'étendue de l'espace, sans qu'aucune des grossières vapeurs qui s'élèvent de la terre monte jusqu'à lui ou ternisse l'éclat de sa radieuse beauté.

Pour la Providence, on peut la considérer comme le prolongement de la création. A la fois « particulière » et « générale », elle embrasse

d'un seul regard les détails et l'ensemble. « Dieu ne veut pas les choses en général seulement, il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre ». — « Dieu a tout vu, Dieu a tout mesuré, Dieu a tout compté. Rien n'excède. A regarder le total, rien n'est plus grand ni plus petit qu'il ne faut. Ce qui semble défectueux d'un côté sert à un ordre supérieur et plus caché que Dieu sait. Tout est répandu à pleines mains, et néanmoins tout est fait et donné par compte. Ce qui l'emporterait d'un côté a son contrepoids dans l'autre. La balance est juste et l'équilibre parfait »[1].

Mais dans ce vaste univers, ce qui attire surtout les regards de Dieu, c'est l'homme, créé à son image et établi roi de la création. Et dans la multitude des choses humaines, parfois si ondoyantes et si troubles, tous les événements sont voulus ou permis, et finalement dirigés en vue de la Religion et de l'Eglise, c'est-à-dire de la plus grande gloire de Dieu. Voulez-vous avoir la sensation de ces hautes vérités ? Lisez attentivement la *Cité de Dieu* et le *Discours sur l'histoire universelle.*

1. BOSSUET, *Œuvres compl.*, T. XXII, p. 292, T. XXV, p. 394.

SECONDE PARTIE

LES

FONDEMENTS DE LA CROYANCE

CHAPITRE PREMIER

La Foi.

§ I. — *Les deux ordres de connaissance.*

Il y a donc des connaissances naturelles et que la raison humaine peut acquérir par ses propres forces. Elles se sont présentées à nous, groupées autour de trois grandes réalités : le monde, l'âme et Dieu, créateur du monde et de l'âme.

L'Eglise a de tout temps apprécié les « sciences » et les « arts » [1] et elle n'a pas manqué de prendre la défense de la « raison », quand celle-ci s'est trouvée en butte à des attaques imméritées. On l'a bien vu, au siècle dernier, quand des catholiques bien intentionnés mais mal inspirés crurent servir la cause de la

1. « Tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis in humanam vitam dimanantia aut ignorat aut despicit ; fatetur imo, eas quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectæ sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere ». *Concil. Vatic.* Constit. *Dei Filius*, c. 4.

Religion en diminuant le rôle et la portée de la raison humaine. Rome n'hésita pas un instant à frapper les chefs du « traditionalisme fidéiste »[1].

L'Eglise reconnaît encore « l'autonomie » des sciences, bien entendue et sagement pratiquée. Elle sait que chaque science a un objet propre et qui ne peut être atteint qu'avec des méthodes appropriées. Aussi laisse-t-elle aux savants pleine liberté de choisir leurs méthodes, de varier leurs procédés, de multiplier les expériences, d'imaginer des hypothèses, de s'engager dans des voies « nouvelles », sous leur propre responsabilité et à leurs risques et périls. La seule chose qu'elle leur demande, c'est de n'aller jamais ni contre la foi ni contre les mœurs[2]. Quel savant digne de ce nom pourrait trouver là un empiètement et un obstacle au progrès ?

Mais au-dessus de la raison il y a la foi, comme au-dessus de la sensibilité il y a la rai-

1. L'abbé Bonnetty dut souscrire aux propositions suivantes, que certains philosophes de nos jours paraissent avoir perdu de vue :

1° « *Ratiocinatio* Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum *certitudine* probare potest.

2° Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra « naturalismi » et « fatalismi » sectatores, allegari convenienter non potest.

3° Rationis usus fidem præcedit, et ad eam, ope revelationis et gratiæ conducit.

2. « Nec sane ipsa vetat ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu, propriis utantur principiis et propria methodo ; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando, errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea quæ sunt fidei occupent et perturbent ». *Concil. Vatic.* loc. cit.

son. La foi nous introduit dans un monde nouveau et meilleur, le monde surnaturel et divin, inaccessible par essence aux méthodes et aux investigations scientifiques. Et c'est à bon droit que l'Eglise condamna jadis Abélard et qu'au siècle dernier elle a condamné Gunther, qui, ne voyant dans la « Théologie » qu'une « extension » naturelle de la « Philosophie », supposaient la raison capable de comprendre et de démontrer les vérités religieuses aussi bien que les vérités scientifiques [1].

Le Concile du Vatican a formulé la doctrine dans une déclaration importante et qui ne laisse place à aucune équivoque : « L'Eglise a de tout temps professé qu'il existe deux ordres de connaissance également distingués par leurs principes et par leur objet : dans l'un, nous connaissons par la raison naturelle, dans l'autre, par la foi divine ; car au-dessus des vérités que la raison peut atteindre il est des mystères proposés à notre créance et si bien cachés en Dieu que seule la révélation est capable de nous les découvrir » [2].

Après une déclaration aussi nette et aussi ferme, que penser de l'assertion de M. Loisy : « Cette distinction n'a guère d'application dans la réalité de l'histoire » ? C'est qu'aux yeux de

1. « Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari : anathema sit ». *Concil. Vatic.* Constit. *Dei Filius*, c. 4, can. 1.
2. *Ibid.*

l'auteur, la foi n'est pas d'essence véritablement divine, la révélation, comme Dieu lui-même, étant « immanente » à l'homme [1].

Pour toute réponse, qu'il nous suffise de rappeler les propres paroles du Concile de Vatican : « La foi est une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus et aidés par la grâce divine, nous tenons pour certaines les vérités révélées par lui, non à cause de leur lumière intrinsèque, perçue par la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper » [2].

La raison et la foi sont donc deux lumières essentiellement distinctes, celle-ci s'appuyant sur l'autorité de Dieu, celle-là sur l'évidence interne. De là deux sortes de connaissances également légitimes : connaissances scientifiques, connaissances religieuses.

Cependant la science et la foi ne vont-elles pas entrer en conflit ?

Pour certaines sciences, on ne voit pas d'où et comment le conflit pourrait naître, tant leur objet semble étranger aux choses de la foi. Comment, par exemple, le physique, la chimie ou les mathématiques pourraient-elles contredire la foi, si elles n'ont aucun rapport avec les vérités révélées ?

On ne saurait dire la même chose de la philosophie et de l'histoire, non plus que des sciences

1. *Autour d'un petit livre*, p. 194; cf. *Revue du Clergé français*, janvier, 1900, p. 25.
2. *Constit. de fide cathol.* cap. 3.

morales et sociales. Ici, malgré la diversité des points de vue, la relation est dans la nature même et il faut qu'elle aboutisse à l'harmonie, ou à la contradiction.

En principe, les données scientifiques ne sauraient contredire les données de la foi, puisqu'on les suppose également certaines et bien établies. Le conflit, s'il vient à se produire, ne pourra donc être imputé qu'aux représentants de la science ou aux représentants de la Théologie. Il arrive à plusieurs savants, animés d'ailleurs d'excellentes intentions, de donner comme acquises à la science des conclusions hâtives qui n'expriment que des vues personnelles et qu'invalidera la science de demain.

Il arrive encore que, faute de compétence en matière religieuse, le savant se méprend sur les dogmes et les interprète dans un sens qui n'est pas celui de l'Eglise. « *Inanis hujus contradictionis species inde adhuc oritur quod fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerunt* »[1]. — Enfin nous ne voudrions point contester que certains théologiens aient pu exagérer parfois les exigences de la doctrine et donner leur opinion pour une certitude.

A propos d'un texte de la Genèse, S. Thomas a fait une remarque très sage, bien propre à prévenir les conflits qui pourraient s'élever entre le savant et le théologien. « En ces sortes de questions, deux choses, dit-il, sont à considérer : La

1. *Concil. Vatic.*, *De Fide*, c. 4.

première, c'est qu'il ne faut jamais abandonner le vrai sens de l'Ecriture ; la seconde, c'est que, s'il arrive qu'un passage des divines Ecritures soit susceptible de plusieurs interprétations, personne ne s'attache si opiniâtrement à l'une d'elles qu'il refuse de l'abandonner, au cas où quelque raison certaine viendrait en démontrer la fausseté ; autrement on exposerait la sainte Ecriture aux railleries des infidèles, et on les détournerait de la vraie religion » [1].

Il faut encore poser en principe que la raison humaine étant exposée à se tromper, tandis que, la raison divine est infaillible, l'ordre exige que la première se subordonne à la seconde et ne prétende pas à une autonomie universelle et absolue. « Sans doute, observe très justement S. Thomas, il n'appartient pas à la doctrine sacrée de prouver les principes des autres sciences, mais il lui appartient d'en juger, en raison de sa prééminence qui lui fait envisager toutes choses au point de vue supérieur de la révélation. Par suite, on devrait tenir pour erroné tout ce qui, dans les autres sciences, viendrait à contredire la science sacrée » [2].

De là cet avertissement de Pie IX à l'adresse des savants catholiques : « Bien que les sciences naturelles reposent sur des principes connus ou démontrés par la raison, les catholiques qui s'adonnent à l'étude de ces sciences, doivent avoir

1. S. Th. 1a. q. 68, a. 1. c.
2. S. Th. 1a. q. I. a. 6. c.

devant les yeux l'étoile directrice de la révélation qui leur permettra d'éviter les écueils et les erreurs ; car, dans leurs recherches et dans leurs études il peut leur arriver, et il leur arrive plus d'une fois d'émettre des propositions plus ou moins contraires à l'infaillible vérité des choses révélées de Dieu »[1].

Cette ligne de conduite n'a rien d'humiliant pour le savant catholique et n'apporte aucune entrave à ses inspirations et à ses initiatives. Il entreprend et poursuit librement ses laborieuses recherches, mais il se rappelle qu'après tout sa raison est faible et ses moyens bornés, et il se tient prêt à incliner son jugement devant celui de l'Eglise infaillible, dans les matières où ses études peuvent toucher à quelque point de doctrine. En dehors de ces rencontres, d'ailleurs assez rares, pleine et entière liberté.

Il est donc souverainement injuste de présenter « les fidèles entretenus dans la crainte de mal penser et d'offenser Dieu, en pensant simplement », et de montrer « le savant catholique semblable à un enfant tenu en lisière et qui ne peut faire un pas en avant sans être battu par sa nourrice »[2].

L'Eglise n'a jamais rien fait de pareil. Mais on voudrait une complète autonomie et l'on regarde tout contrôle comme une offense envers la science moderne. Or l'histoire de l'esprit humain

1. *Litt. ad Archiepiscop. Monacensem*, 27, déc. 1863.
2. *Autour d'un petit livre*, av. propos, p. 34, 35 et p. 182, 185.

prouve jusqu'à l'évidence qu'il a grandement besoin de la sage tutelle de l'Eglise. Montaigne lui-même n'a pas hésité à en faire l'aveu : « Nous voyons journellement, pour peu qu'elle (la raison) se démente du sentier ordinaire, qu'elle se détourne de la voie tracée par l'Eglise, comme tout aussitôt elle se perd, s'embarrasse et s'entrave, tournoyant et flottant dans cette mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines, sans bride et sans but » [1].

Cela est particulièrement vrai des études qui touchent aux choses « morales » et « religieuses » ; car c'est ici surtout que, suivant la sage remarque de Fénelon, « les hommes n'ont point assez de force pour suivre toute la raison. Aussi, suis-je très persuadé que nul homme, sans la grâce, n'aurait pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération, toute la défiance de lui-même qu'il faudrait pour la découverte des vérités même qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi ; en un mot, cette philosophie naturelle qui irait sans préjugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison humaine, est un roman de philosophie » [2].

Et M. Loisy lui-même est venu donner un nouvel exemple des défaillances de la raison « indépendante », étant tombé dans des erreurs

1. *Essais*, l. II, c. 12; cfr. Bossuet, *Sermon sur la loi de Dieu*, 1er point.

2. *Lettres sur la métaphysique*, lettre 6e.

très graves sur plusieurs points de philosophie, de théologie et d'exégèse biblique [1].

Il est donc bien établi que la philosophie et la science ne peuvent que gagner à entretenir de bons rapports avec la théologie et l'Eglise. Elles y gagneront d'être préservées de bien des erreurs qui échappent inévitablement à la faiblesse humaine et déparent bien des ouvrages où se trouvent d'ailleurs de réelles beautés. Et elles y trouveront un surcroît de lumière sur plusieurs vérités fondamentales qui sont bien du ressort de la raison, mais que la raison toute seule ne réussit pas à mettre dans tout leur jour. Sous ce rapport, la cosmologie, l'anthropologie, la métaphysique, la morale, l'ethnographie et la sociologie doivent beaucoup à l'Ecriture sainte et à l'Eglise. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer ce qu'étaient ces diverses sciences avant le christianisme et ce qu'elles sont devenues depuis, ou ce qu'elles deviennent, de nos jours, entre les mains de la philosophie séparée.

« *Viribus unitis* », tel doit être le vœu le plus ardent de la raison et de la foi. Ce fut la pensée maîtresse de S. Anselme : « *Intellectus quærens fidem* », « *Fides quærens intellectum* ». Le moyen âge vécut de cette pensée, et il y puisa le secret de sa force.

Fière de ses progrès, la science moderne s'est

1. Le Saint Office, 16 déc. 1903, a condamné les ouvrages suivants de l'abbé LOISY : *La religion d'Israël*, *Etudes évangéliques*, *L'Evangile et l'Eglise*, *Autour d'un petit livre*, *Le quatrième évangile*.

crue assez forte pour se passer de Dieu, et pour faire, de l'idée laïque, son unique lumière. Mais « l'idée laïque » a produit son fruit naturel, et « l'anarchie » s'étale au sein de la « science », de la « famille » et de la « cité ».

S. Thomas a dit cette profonde parole : « *Humana sapientia tamdiu est sapientia, quamdiu est subjecta divinæ sapientiæ ; sed quando recedit a Deo, tunc vertitur in insipientiam* » [1].

§ II. — *La Révélation.*

Aux termes de la déclaration du dernier Concile, « la foi est une vertu surnaturelle, qui nous fait croire les vérités révélées, non à cause de leur évidence interne, mais à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle, et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper » [2]. Elle est donc surnaturelle dans son « *objet* », dans son « *principe* » et dans son « *motif* ».

Pour ruiner le caractère surnaturel de la foi, il suffit d'altérer le caractère surnaturel de la révélation. C'est ce qu'a fait M. l'abbé Loisy. La gravité du sujet et l'invraisemblance de l'erreur nous obligent à citer un peu longuement.

L'auteur rappelle d'abord la doctrine théologique de la révélation : « une communication de vérités qui est faite directement par Dieu aux

1. *In 1am ad Cor.*, c. xv, lect. 5a.
2. Conc. Vatic, Constit. *de fide cath.* a. 3.

hommes, sur des choses qu'ils ne sauraient connaître par eux-mêmes ou qu'ils connaîtraient difficilement par le seul exercice de leur raison. Ces notions si simples se complètent par celle de l'immutabilité et de l'autorité absolue ; une vérité dite par Dieu ne peut changer ; elle doit être immuable comme Dieu même ; et elle ne peut être discutée, elle est à prendre comme elle est donnée, puisqu'elle vient de Dieu et que l'homme ne peut se flatter de corriger les leçons d'un tel maître » [1].

A cette conception ancienne et qu'il croit surannée, M. Loisy oppose les déclarations suivantes : « Les conceptions que l'Eglise présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse, dans la forme précise où elles ont paru d'abord. L'historien y voit « l'interprétation » de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique... ; l'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale » [2].

Mais, poursuit l'auteur, « n'est-ce pas nier que le dogme soit vrai, qu'il soit révélé, qu'il soit immuable, qu'il soit autorisé de Dieu dans l'enseignement de l'Eglise, puisqu'il a été formulé par des hommes, qu'il a besoin constamment d'être interprété, qu'il est dans un flux

1. *Autour d'un petit livre*, p. 188.
2. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 158, 174.

perpétuel, et qu'il ne peut pas être bien garanti pour aujourd'hui, s'il a toute chance d'être changé demain ? »

Puis il répond en ces termes à l'objection qu'il s'est lui-même posée : « Si l'on suppose que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe : que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. Inutile de vous dire qu'elles sont en rapport avec une autre idée de la vérité, de la révélation, de l'immutabilité de l'autorité » [1].

On ne saurait dire plus clairement que *toute* vérité — « en tant qu'accessible à l'homme », « étant dans un flux perpétuel », « toujours susceptible de progrès ou de diminution », il n'y a pas lieu de se figurer le dogme « comme une vérité tombée du ciel », et la révélation comme « une communication faite directement par Dieu aux hommes » ; une vérité dite par Dieu ne pouvant changer, « devant être immuable comme Dieu même ». Aussi l'auteur est-il bien persuadé que « même la théologie savante retient de la révélation une idée extrêmement anthropomorphique, tout à fait déconcertante pour la science et la philosophie contemporaines » [2].

1. *Autour d'un petit livre*, p. 192, 193.
2. *Ibid.* p. 192, 193.

La conception théologique se heurte, suivant lui, à une autre impossibilité ; car « la vérité n'entre pas toute faite dans notre cerveau (comme le supposent les partisans de la révélation), elle se fait lentement »[1] ; — « Tous les théologiens qui ont pris la peine d'y regarder admettent que la révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en idées qui ont pris naissance *dans* l'humanité, en idées telles qu'une intelligence humaine a pu les percevoir, telles qu'elles ne peuvent exister ailleurs que dans une intelligence humaine »[2].

Ce ne sont pas « les théologiens qui ont pris la peine d'y regarder » qui tiennent un pareil langage, ce sont les modernes rationalistes pour qui toute vérité « prend naissance dans l'humanité », doit être « perçue par l'intelligence humaine et ne peut exister ailleurs que dans l'intelligence humaine ».

Cependant le critique vous dira qu'il n'a jamais songé à rejeter ce qu'il y a de « religieux », même de « surnaturel » dans la révélation. Il suffit de s'entendre sur le sens des mots afin d'éviter tout « anthropomorphisme » et toute solution de « continuité » dans les connaissances de l'homme. « Dieu fait son œuvre dans l'humanité. Il se révèle à celle-ci, selon la capacité de la nature humaine, l'évolution de la foi ne pouvant manquer d'être coordonnée à l'évolu-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 197.

2. *Ibid.*, p. 198.

tion intellectuelle et morale de l'homme... Quelles que soient les circonstances extérieures auxquelles se sont rattachés l'éveil et le progrès de la connaissance religieuse dans l'homme, ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu... Toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour plus satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues » [1].

De toutes ces assertions savamment combinées il résulte, 1° que la révélation n'est pas la manifestation d'une ou de plusieurs vérités faite par Dieu à l'homme, mais seulement la perception par l'homme du rapport qui relie ou doit relier la créature au Créateur ; 2° que *toute* connaissance réfléchie naissant de notions *antérieures*, et les vérités religieuses les plus fécondes s'étant « formées par la conjonction d'idées ou d'images qui *préexistaient* dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues », la révélation n'apporte à l'homme aucune idée *nouvelle*, et ne peut être autre chose qu'une des « phases » de « l'évolution intellectuelle et morale », évolution

1. *Op. cit.*, p. 195, 196, 197.

naturelle et *humaine*, bien que secondée et dirigée par l'action « providentielle » de Dieu, « présent derrière le monde phénoménal ».

Et maintenant voici la « genèse » et le « développement » de l'évolution religieuse et quelle est la part qui revient à Dieu et à l'homme dans l'histoire de la révélation.

« A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas le fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien. Tout ce travail qui aboutit à un résultat de plus en plus parfait, dans la religion israélite, puis dans la religion chrétienne, n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu ; c'est d'abord et principalement un travail de Dieu dans l'homme, ou de l'homme avec Dieu ... C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite ... La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet ; parce que cette cause et cet objet sont Dieu même » [1].

Ainsi, la révélation est en même temps l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme : l'œuvre de l'homme, parce que c'est « l'homme qui cherche, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien » ; l'œuvre de Dieu, parce que c'est Dieu « qui

1. *Op. cit.* p. 197, 198.

excite » et seconde l'homme « dans son effort perpétuel vers le mieux ». Mais si la révélation est encore appelée « surnaturelle », c'est uniquement parce que « sa cause efficiente et son objet sont Dieu même ». A ce titre, toute action de Dieu dans l'homme, toute connaissance de Dieu par l'homme sera réputée surnaturelle, et l'on aura réussi à conserver le « nom » de révélation mais en le vidant de toute sa signification catholique.

Dans la *Revue du clergé français* [1], M. l'abbé Loisy exprime ainsi toute sa pensée sur le vrai caractère de la révélation et sur les diverses formes qu'elle peut revêtir, allant, sans changer de nature et par l'effet d'un progrès *accidentel*, « du sauvage *infidèle* au prophète *inspiré* » : « Entre le pauvre sauvage que Dieu éclaire pour qu'il trouve la vie dans son culte chétif, et le prophète qui sert d'organe à la révélation la plus parfaite de la vérité religieuse, la différence ne porte que sur le *degré* de lumière surnaturelle et sur l'étendue de l'objet qui est ainsi éclairé par la foi, la qualité de la lumière et la substance de cet objet demeurant identiques ».

Est-il besoin de prouver qu'une pareille théorie blesse gravement la doctrine catholique? Le Concile du Vatican, — nous l'avons vu, — attribue la révélation à une communication directe de Dieu manifestant à l'homme certaines vérités, auxquelles celui-ci adhère « non à cause

1. Janvier 1900, p. 239 et ss.

de leur évidence intrinsèque, mais à cause de l'autorité de Celui qui les révèle et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper ». Nulle mention de « la recherche de l'homme », de « l'évolution intellectuelle et morale », de « la pression du cœur », de « la volonté réelle du bien » et « de l'effort perpétuel vers le mieux ». Toutes les fois que les prophètes viennent parler aux hommes, ils ont grand soin de déclarer qu'ils parlent au nom de Dieu dont ils sont les simples mais fidèles organes ; « *hæc dicit Dominus* », tel est l'exorde de tous leurs discours. — L'épître aux Hébreux débute en ces termes : « Après avoir à diverses reprises et en diverses manières parlé autrefois à nos pères par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel il a aussi créé le monde ». Pas plus que les Prophètes S. Paul ne se doute du grave « anthropomorphisme » qu'il commet et qui sera « tout à fait déconcertant pour la science et la philosophie » du xxe siècle.

Les évangélistes, à leur tour, rapportent plusieurs discours de Jésus-Christ, paroles et discours qui, sans rien retrancher de la Loi ancienne, expriment cependant une doctrine *nouvelle* et toute céleste, qui dépasse toutes les conceptions des contemporains et que les évangélistes eux-mêmes ne comprennent que très imparfaitement. Relisez à ce point de vue le *Sermon sur la Montagne*, tel qu'il est rapporté avec détail par saint Matthieu, et dites que le

Christ ne mérite pas le titre de docteur et de prophète.

A plusieurs reprises, Jésus se pose, avec une autorité souveraine, comme réformateur de toutes les traditions abusives et comme fondateur d'une morale nouvelle. « *Dictum est antiquis, ego autem vobis dico* »[1]. La morale nouvelle a pour fondement les huit *béatitudes*, manifestement « tombées du ciel », tant elles déconcertent par leur imprévu, ravissent par leur sublimité, effraient par leur opposition à tous les penchants de la nature. « *Beati pauperes* », « *beati qui lugent* », « *beati qui persecutionem patiuntur* » etc. Elle impose le renoncement et la mort du moi et ramène toute la « Loi » à la *charité* qu'elle présente sous un jour tout nouveau. « *Hoc est præceptum meum* ». « *Mandatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos* »[2].

Le Maître apporte aussi au monde un « *dogme* nouveau » : le dogme de la « paternité » de Dieu exprimé avec une tendresse touchante[3], le dogme de la Trinité, si simplement et si nettement exposé ; le dogme de la « régénération » par le Baptême, de la nourriture substantielle de l'âme par l'Eucharistie, de sa « déification » par la grâce, de l'étroite union de tous les hommes en Dieu[4] du bonheur et de la gloire qui nous attendent au ciel[5].

1. Mat., v, 21, 22, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 43, 44.
2. Joan., xiii, 34, xv, 22 ; Mat., xxii, 36 ; Marc, xii, 32.
3. Mat., x, 48, vi, 4, 8, 19, 26.
4. Joan., xiv, 26; xvi, 13 ; x, 30, 1a Joan., v, 7 ; iii, 5 ; vi, 2-6.
5. Mat., v, 12 ; Luc, x, 20.

Voilà quelque chose de l'Evangile de Jésus, évangile qui doit être prêché à toute créature et cru par toute créature sous peine de damnation. « Allez par tout le monde, prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé... sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné... Pour eux, étant partis, ils prêchèrent en tous lieux, le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient »[1].

Avec des déclarations aussi précises et aussi solennelles, les propos de M. Loisy forment un contraste choquant : « L'idée du royaume céleste n'est pas autre chose qu'une grande espérance »[2]. « Le Christ n'avait pas d'autre prétention que d'accomplir la Loi et les Prophètes... Le royaume dont il est le messager et l'agent s'identifie, dans sa pensée, à celui que les prophètes avaient annoncé[3]. — « S'il parle peu de lui-même dans sa prédication, c'est que son enseignement n'a pour objet direct que la préparation morale de ceux qui voudront accepter la promesse divine. Il n'est pas question d'une doctrine à professer touchant sa personne et son rôle »[4]. « Il est

1. Marc, xvi, 15-17, 20.

2. *L'Évangile et l'Église*, p. 41.

3. *Ibid.*, p. 46, 47.

4. Comparer avec cette parole de S. Jean, entre cent autres : « Hæc (signa) scripta sunt ut credatis quia Jesus est Christus, Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus ». Joan., xx, 31. Cf. Tixeront, *La Théologie anténicéenne*, ch. II, § I et II.

parfaitement vrai que l'Évangile ne contient aucun enseignement théorique »[1].

En résumé, Jésus-Christ n'a point fondé de doctrine, il a seulement imprimé un « mouvement » et c'est là tout ce qui reste de son œuvre. « Ce qui est vraiment évangélique dans le christianisme d'aujourd'hui n'est pas ce qui n'a jamais changé, car en un sens, tout a changé... ; mais ce qui, nonobstant tous les changements extérieurs, procède de l'impulsion donnée par le Christ, s'inspire de son esprit, sert le même idéal et la même espérance »[2].

Que si maintenant on recherche les causes de la répugnance invincible qu'éprouve M. Loisy pour la conception « théologique » de la révélation, on s'aperçoit qu'elles se ramènent à deux vieilles objections rationalistes : c'est à savoir qu'une révélation véritablement surnaturelle ne conviendrait ni à Dieu ni à l'homme. Elle abaisserait la majesté de Dieu (anthropomorphisme déconcertant) ; elle porterait atteinte à l'autonomie de l'homme (principe kantien) et à la continuité de ses idées (déterminisme), car alors la vérité « tombant du ciel » entrerait toute faite dans notre cerveau, et serait indiscutable, immuable comme Dieu lui-même.

Supposer que la dignité de Dieu pourra se trouver compromise s'il daigne entrer en rapport avec l'homme et lui découvrir certaines vérités

1. *Op. cit.*, p. 98, 99.
2. *Ibid.*, p. 101, 102.

importantes que la raison ne saurait découvrir ou ne découvrirait que difficilement et imparfaitement, c'est oublier que Dieu ne juge pas indigne de lui de gouverner le monde par des lois particulières aussi bien que générales, de résider dans toutes les créatures par son immensité, de prêter à chacune son concours immédiat pour les diverses actions qu'elle est appelée à faire ; c'est oublier qu'il veille avec sollicitude sur le lis et le passereau, qu'il a compté tous les cheveux de notre tête et que pas un ne tombera sans sa permission [1]. C'est oublier qu'un père ne déroge pas en adressant la parole à son enfant et que Jésus a établi sur la terre le dogme touchant de la paternité divine. « *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater ut filii Dei nominemur et simus* » [2].

Quant à « l'autonomie » de l'homme et à la « continuité » de ses idées, il ne convient pas de l'élever à la hauteur d'un dogme. Le disciple peut-il raisonnablement soutenir que le Maître porte atteinte à son autonomie en tâchant de l'instruire ? Le Créateur est-il oui ou non le Maître de la créature, même intelligente et libre? N'aura-t-il plus droit d'imposer des dogmes à son esprit, de donner des ordres à sa volonté ? Le Maître qui fait l'éducation de son disciple n'introduit-il pas dans l'esprit de celui-ci des idées « nouvelles » qui ne « préexistaient pas » en lui sinon en puissance, en tant qu'il était capable

1. Luc, xii, 7, xxi, 18. Mat., xi, 28.
2. 1ª Joan., iii, 1. Luc, xi, 2.

de les recevoir, si on venait à les lui donner ? Dira-t on que le disciple a des moyens de contrôler les affirmations du Maître et que l'homme n'a pas le moyen de contrôler les affirmations de Dieu ? Mais au contraire le chrétien a le moyen et même le devoir de n'engager sa foi qu'en connaissance de cause et qu'après avoir bien constaté, par lui-même ou par l'intermédiaire de l'Eglise, que Dieu a parlé et fait telle ou telle déclaration.

Vous ne « comprenez » pas la vérité révélée et elle ne fait pas « corps » avec les connaissances « rationnelles » ? Mais vous comprenez que la science de Dieu est supérieure à la vôtre et que ne pouvant ni se tromper, ni vous tromper, sa parole mérite toute créance. Et la vérité révélée — fût-elle remplie de mystère — viendra s'étager sur vos connaissances naturelles comme les principes de la raison s'étagent sur les données des sens, doucement et sans heurt. La grâce ne détruit pas la nature, elle la perfectionne ; la foi ne trouble pas les connaissances de la raison, elle les complète et les couronne.

« L'évolution de la foi », est bien, si on le veut, « coordonnée » jusqu'à un certain point, « à l'évolution intellectuelle et morale de l'homme », mais elle n'en sort pas, elle vient de plus haut, elle est d'un autre ordre, surnaturel.

§ III. — *Les motifs de crédibilité.*

I. — La foi est une adhésion ferme à la vérité révélée. Elle a donc pour « principe » immédiat la raison puisque c'est à la raison qu'appartient la connaissance du vrai [1].

Cependant la volonté doit prêter son concours à l'intelligence ; bien mieux, elle doit lui « commander » l'acte de foi. Dans les vérités évidentes, l'intelligence est suffisamment « déterminée » par son objet, car l'objet s'impose au nom de l'évidence. Il en est de même des conclusions qui se rattachent aux principes par un lien nécessaire et clairement perçu.

Mais quand la vérité, bien que nécessaire, dépasse la raison ou demeure voilée par quelque obscurité, elle ne suffit pas, à elle seule, à entraîner l'adhésion et il faut que la volonté inter-

1. Les partisans du « dogmatisme moral » nous paraissent altérer gravement le concept théologique de la foi. D'après M. Laberthonnière, « croire est un acte par lequel on s'ouvre à Dieu pour être et pour vivre réellement et éternellement en lui ». — « Croire au Christ, c'est appuyer son être au sien pour y trouver le salut ». *Le Réalisme chrétien* et *l'Idéalisme grec*, p. 98 et p. 123 . Une telle définition peut bien convenir à la religion, à l'espérance, à la piété, à la charité, elle ne saurait s'appliquer à la foi. Celle-ci, par définition, est chose « intellectuelle », ayant pour objet propre et unique la vérité révélée qui veut être crue sur la seule autorité de Dieu. Ce que la foi découvre en Dieu, c'est le vrai, non le bien : ce qu'elle ouvre, c'est l'intelligence et non le cœur. Cela est si constant que pour l'ordinaire la foi demeure dans l'âme du pécheur séparée de la charité. Cf. 2a *Cor*. x, 5, *Hebr*. I, 1, *Gal*. I, 23.

vienne pour faire pencher la balance de son côté[1].

Voilà pourquoi la foi est « libre », quoique certaine. Voilà pourquoi les hommes bien disposés, excités et aidés par la grâce, donnent volontairement leur adhésion à la vérité révélée[2], si obscure qu'elle leur paraisse, tandis que ceux qui apportent quelque obstacle à la foi par l'orgueil de l'esprit, par l'insoumission de la volonté, ou la mollesse du cœur, se dérobent ou suspendent leur jugement. C'est donc l'esprit qui croit puisqu'il s'agit d'adhérer à la vérité, objet propre de l'esprit. Mais pour croire à une vérité obscure et divine, il a besoin d'être excité et aidé par la grâce, d'être secondé par une volonté droite et loyale, de telle sorte que la soumission à la parole de Dieu revête à ses yeux le caractère du devoir.

Si c'est l'esprit qui croit, il doit avoir des *raisons* et de bonnes raisons. Non certes qu'il puisse prétendre à *comprendre* la vérité révélée. Cette vérité peut être un mystère ; elle a certainement quelques ombres ; et toujours elle com-

1. « Credere immediate est intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum ». S. Th. 2ª 2ªᵉ, q. 4, a. 2, c. — « Credere ad intellectum pertinet, prout est a voluntate motus ad assentiendum ». *Ibid.*, a. 2 et q. 1, a. 4. « Et ideo non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis ». *Ibid.*, q. 4, a. 2. c. et ad 2. Cf. *Hebr.* x, 38.

2. « Homines disponuntur ad justitiam, dum divina gratia excitati et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur ad Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt ». *Conc. Trid.*, sess. 6, c. 6.

mande au nom de l'autorité divine, jamais au nom de l'évidence interne. Supérieure à la science, au point de vue de la certitude, car elle s'appuie sur l'autorité infaillible de Dieu tandis que la science s'appuie sur la raison défectible de l'homme, la foi se trouve inférieure à la science, au point de vue de la clarté[1].

Mais, si la vérité révélée est obscure par définition, « *argumentum non apparentium* »[2] « *videmus nunc in ænigmate* »[3], il faut que le « fait » de la révélation soit certain et constant, afin que l'acte de foi soit aussi raisonnable qu'il est surnaturel. « Que la raison humaine, disait Pie IX, fasse une sérieuse enquête sur le fait de la révélation, et qu'elle ne s'arrête qu'après avoir acquis la certitude que Dieu a parlé »[4]. Innocent XI avait déjà condamné la proposition suivante : « L'assentiment de la foi peut être surnaturel et utile au salut avec une connaissance seulement probable du fait de la révélation, et nonobstant la crainte qu'on pourrait avoir que Dieu n'ait pas parlé ».

Saint Thomas a formulé la doctrine dans une proposition, tenue aujourd'hui pour un axiome

1. « De ratione opinionis est quod non habeat firmam inhæsionem ; de ratione scientiæ quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva : « fides autem medio modo se habet ; excedit enim opinionem in eo quod habet firmam inhæsionem ; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem », 1ª 2ªᵉ, q. 67, a. 3.

2. Hebr., xi, 5.

3. 1ª Cor., xiii, 12.

4. *Encycl.* 9 nov. 1846.

théologique : « Les vérités de la foi, obscures si on les considère en elles-mêmes, doivent être évidemment croyables aux yeux de celui qui croit, car il ne croirait pas s'il ne voyait qu'elles doivent être crues, ayant en leur faveur un miracle évident ou quelque autre preuve décisive » [1].

A défaut de l'évidence « interne », qui serait contradictoire avec son propre concept, la foi a droit de réclamer l'évidence « *externe* » ou de « *crédibilité* ».

Mais où trouverons-nous les motifs de crédibilité qui doivent rendre la vérité de foi « évidemment croyable? » Le concile du Vatican a répondu à la question avec une précision lumineuse : « Pour que l'assentimeut de notre foi fût de tout point conforme à la raison, Dieu a voulu joindre aux secours intérieurs de l'Esprit Saint les preuves extérieures de la révélation, à savoir des faits divins, et principalement les miracles et les prophéties, qui faisant éclater la toute-puissance et l'infinie sainteté de Dieu, sont des signes absolument certains de la révélation et des témoignages à la portée de tous : « *divinæ revelationis signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata* » [2].

En pratique et pour la grande majorité des fidèles, c'est la décision de l'Eglise qui fournit la preuve que Dieu a réellement parlé. Les

1. 2ª 2æ, q. 1, a. 4, ad 2.
2. *Constit. de Fide*, cap. 3.

fidèles ne peuvent communément pas se livrer aux études qui leur seraient nécessaires pour constater par eux-mêmes le fait de la révélation, à l'aide de l'Ecriture Sainte ou de la Tradition. Mais ils trouvent dans l'autorité de l'Eglise une preuve absolument certaine et à la portée de toutes les intelligences. A bien prendre les choses, l'Eglise est elle-même un miracle vivant et permanent : « Par sa merveilleuse propagation, par sa sainteté éclatante et sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens, par sa catholicité et son unité comme par sa durée qui la rend invincible et inébranlable, l'Eglise est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage authentique et irréfragable de sa divine origine » [1].

Voilà, résumée à grands traits, cette admirable théologie de la foi, si précise et si ferme, si large et si cohérente, si objective et si subjective tout ensemble et qui place si bien l'obscurité et la lumière où il faut, Dieu et l'Eglise où il faut, la raison et la volonté où il faut.

II. — Voyons maintenant en quoi certaines théories modernes s'écartent des principes.

Un illustre converti, Newman, prévenu contre l'intellectualisme et la métaphysique, se persuada que les motifs de la foi sont essentiellement des motifs « moraux », sentis plutôt que compris, résultant de l'accord de la révélation avec les besoins du cœur. Analysant ensuite les

1. *Conc. Vatic.*, *sess.* III., cap. 3 *de fide*.

motifs de sa conversion, il insinua que dans les choses morales et religieuses l'homme arrive à la certitude par un ensemble de « probabilités convergentes » plutôt que par des arguments rigoureux et démonstratifs. « Je ne m'exprime pas en théologien; mais plutôt, parlant historiquement de ce que je croyais en 1843-44, je dis que je croyais en Dieu sur le fondement d'une probabilité, que je croyais au christianisme sur une probabilité, que je croyais au catholicisme sur une probabilité, et que ces trois probabilités... n'étaient toutes trois que des probabilités d'un caractère spécial, probabilités accumulées et transcendantes, mais enfin des probabilités, tant il est vrai que Celui qui nous a créés a voulu que, dans les mathématiques, nous fussions capables d'atteindre la certitude par une démonstration rigoureuse, mais que, dans les enquêtes religieuses, nous fussions réduits à atteindre la certitude par une accumulation de probabilités... Mais qu'il soit permis de faire remarquer que j'expose ici un fait sans chercher à le défendre »[1].

Dieu a bien des moyens d'amener et d'opérer la conversion d'une âme et tout le monde accorde que sa grâce peut, en certains cas, suppléer à ce qui manquerait du côté des motifs objectivement considérés. Et Newman lui-même nous déclare

1. *Apologia*, p. 199-200. Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin 1903; ce n° contient d'excellentes observations sur les mérites et les défectuosités de la théorie de Newman.

qu'il expose un fait « personnel » sans chercher à le défendre. Mais à considérer les choses au double point de vue philosophique et théologique, le fait en question ne saurait être érigé en théorie. L'existence de Dieu, la vérité du christianisme et du catholicisme ne reposent pas sur « des probabilités accumulées et transcendantes » mais sur des arguments rigoureusement démonstratifs, quoique non mathématiques.

Pour ce qui concerne les motifs de crédibilité, le concile du Vatican les ramène aux miracles, aux prophéties et à l'autorité de l'Eglise, qu'il nous présente comme « autant de signes et de témoignages absolument certains et à la portée de tous les esprits ».

Tout système reste donc erroné qui porte atteinte à la valeur démonstrative des motifs de crédibilité, ou prétend mettre de côté ceux que l'Eglise elle-même couvre de son patronage.

Si l'on envisage la question au point de vue philosophique, il serait tout à fait illégitime de convertir en certitudes des probabilités, même « accumulées et transcendantes », car il est de l'essence de la certitude d'exclure toute espèce de doute, et il est de l'essence de la probabilité, de laisser place à la probabilité contraire.

Nos modernes « anti-intellectualistes » ont abusé des réflexions plutôt personnelles de Newman et ont fait, en l'exagérant encore, une théorie d'une idée « qu'il ne songe pas à défendre », et qu'il présente non en « théologien » mais en « historien » qui raconte sa conversion.

Cependant nul catholique n'avait, jusqu'ici, réduit la foi au rôle mesquin que lui assigne M. l'abbé Loisy. Rapportons ses propres paroles et tâchons d'en pénétrer la vraie signification : « Le christianisme primitif n'avait pas de symbole dogmatique, si l'on entend par là une série d'articles de foi, définis comme thème d'enseignement, et expression réglementaire de la croyance... Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine... Leur forme native est une « intuition » surnaturelle et une « expérience » religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet » [1].

Que le « christianisme primitif n'ait pas eu de symbole dogmatique défini comme thème d'enseignement », cela résulte, aux yeux de l'auteur, de ce que Jésus-Christ a été « l'initiateur d'un mouvement, non le fondateur d'une doctrine » et de ce que les apôtres ont fait œuvre non « d'historiens s'astreignant à la réalité matérielle des événements », mais de « prédicateurs » « uniquement préoccupés des besoins changeants des âmes à conquérir ». — « Prédicateurs d'une religion vivante, les premiers adeptes de l'Evangile ne songèrent pas un instant qu'ils dussent être liés dans leur enseignement, soit par la lettre des formules dont le Christ avait pu se servir, soit par la réalité matérielle des faits

1. *Autour d'un petit livre*, p. 200.

accomplis ; ils ne se considéraient pas comme les gardiens d'une essence doctrinale que Jésus n'avait jamais eu l'intention de prêcher ; ils faisaient valoir, selon que l'instinct supérieur de leur foi le leur suggérait, et selon que les circonstances le demandaient, le capital d'instructions, de promesses, d'espérances, qui leur venait du Maître, et qui aurait été stérile, ou bien même aurait péri promptement dans leurs mains, s'ils avaient eu la préoccupation scientifique, ou pseudo-théologique de le maintenir à tout prix dans les termes exacts de sa forme originelle »[1]. Et donc, « il s'agit seulement de les bien entendre ».

Dans l'hypothèse imaginée par l'auteur, il est bien clair que la foi des premiers chrétiens ne pouvait porter sur aucun dogme précis ; elle consistait seulement dans un élan de l'âme, dans un pieux enthousiasme pour le mouvement et l'idéal introduits par le Christ. La *vie* religieuse *précéda* donc la doctrine; et la doctrine, « vécue avant d'être analysée », s'élabora peu à peu aux mieux des circonstances et conformément aux exigences successives de la vie ; car voilà ce que veulent dire ces paroles mystiques et un peu mystérieuses : « Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi (ce qui ne suppose aucun enseignement précis donné par Jésus-Christ et transmis par les apôtres), avant d'être analysées dans les spéculations de

1. *Études évangéliques*, Av. propos, XIII, XIV.

la doctrine. Leur forme native est une « intuition surnaturelle (du cœur sans doute), non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet ».

Les premiers chrétiens n'avaient donc aucun besoin des « motifs de crédibilité », appuyés qu'ils étaient sur une « intuition surnaturelle et sur une expérience religieuse ».

Quant aux chrétiens de nos jours, ils n'ont point à se préoccuper des variations incessantes du dogme ; ces variations ne portent aucune atteinte à la foi. « Est-ce que le croyant n'a pas toujours, pour fondement et appui de cette foi, l'étonnante puissance, à travers les siècles, de « l'idée » du règne de Dieu, et l'efficacité actuelle, l'expérience personnelle de cette idée, toujours vivante, nonobstant les limitations de son origine et les modifications qu'elle n'a pas cessé de subir ? Et la foi à la divinité du Christ ne tient-elle pas également à l'influence divine qu'il n'a pas cessé d'exercer sur les âmes, nonobstant le sens proprement juif qui ne laisse pas de s'attacher à sa qualité de Messie, et quoique la définition formelle de sa divinité ne se soit dégagée que progressivement dans la tradition chrétienne ? »[1]

Force nous est, d'ailleurs, de nous contenter « de l'étonnante puissance, à travers les siècles, de « l'idée » du règne de Dieu » et de « l'expérience personnelle de cette idée », car les motifs

1. *Autour d'un petit livre*, p. 116.

de crédibilité que reconnaît le concile du Vatican, ne peuvent être appréciés par « l'historien » et n'ont de valeur que pour la « foi ». « La vraie religion est faite pour être connue, expérimentée, vécue, et cette expérience intime en a toujours été la véritable démonstration, variable dans son expression logique, certaine pour tous ceux qui croient »[1].

C'est ainsi que par une pente très douce le croyant est amené à l'*individualisme*, au *subjectivisme* et à l'*illuminisme*.

Nous disons « individualisme » parce que si, aux yeux de l'auteur, la résurrection de Jésus-Christ et l'institution divine de l'Eglise sont objet de « foi », elles ne sont point susceptibles de démonstration ou de constatation historique. « La résurrection du Sauveur... n'est ni démontrable ni démontrée par le seul témoignage de l'histoire, indépendamment du témoignage de foi dont la force n'est appréciable que pour la foi même. Je dis la même chose pour l'institution de l'Eglise, en tant que cette institution répond à une volonté formelle du Christ »[2].

On admet bien que l'Eglise continue Jésus-Christ et l'Evangile, vivant du même esprit et poursuivant le même idéal[3] ; mais « si l'on cherche les traces de cette institution (de l'église par Jésus-Christ) dans l'Evangile, on n'en trouve

1. *Revue du clergé français*, mars 1900, p. 142.

2. *Autour d'un petit livre*, p. 169.

3. *Ibid.*, p. 159.

que d'assez précaires, toutes contestées, d'ailleurs, par la critique »[1]. — « Il est certain que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Eglise comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles »[2]. — « On peut penser aussi que, lorsqu'ils moururent (les apôtres Pierre et Paul), ils ne se doutaient pas qu'ils eussent légué un maître à César, ni même qu'ils eussent donné un chef suprême à l'Eglise »[3].

Ce qui légitime la hiérarchie de l'Eglise, ce n'est donc pas qu'elle ait été établie par le Sauveur, c'est qu'elle a été amenée par les circonstances et qu'elle est devenue nécessaire à la vie et au développement de l'Eglise, et « il n'est aucune institution sur la terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel. Ce principe est contraire à la loi de la vie »[4].

Mais si l'Eglise s'est constituée et développée pour ainsi dire d'elle même, en vertu des lois ordinaires de l'évolution vitale, nous ne voyons plus qu'elle puisse commander au nom de Jésus-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 161.

2. *L'Évangile et l'Église*. — En regard de cette assertion, mettez cette déclaration de Jésus-Christ à ses apôtres : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes... et docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi ». (MATT. XXVIII, 19, 20).

3. *Ibid.*, p. 144.

4. *Ibid.*, p. 155, 156.

Christ et se présenter comme la règle de la foi du croyant. Nous sommes ramenés à l'individualisme.

Quant au « subjectivisme » et à « l'illuminisme », ils se présentent l'un et l'autre comme une conséquence naturelle du nouveau système. Chacun, en effet, se détermine à croire sur des impressions personnelles et nullement sur des motifs de crédibilité objectifs, rationnels, valables pour tous, « la force de la foi n'étant appréciable que pour la foi même », et la conscience n'ayant d'autre appui que « l'intuition surnaturelle et l'expérience personnelle intime, qui a toujours été la véritable démonstration de la religion ».

Il n'a pas plu à Dieu de donner à l'homme, en cette vie, au moins dans l'immense majorité des cas, ce sentiment intime et délicat qui, par sa seule présence, fait connaître la vérité de la foi et de la religion comme le goût distingue le doux de l'amer, comme l'œil discerne le blanc du noir. — Le sentiment religieux est un sentiment très pur et très noble, mais comme tous les sentiments il est subjectif, relatif, variable. La foi, au contraire, est objective, absolue, immuable comme l'autorité et la parole de Dieu. Le sentiment ne saurait donc porter le monde de la foi. Ne laissons pas croire que la foi ne peut justifier ses titres aux yeux de la raison, et qu'elle est réduite à en appeler à « l'intuition surnaturelle » — d'ailleurs inexistante — et à « l'expérience personnelle intime », dont sont dépourvus la plupart des chrétiens, et qui, variant avec les

personnes, n'aurait aucune chance d'échapper aux flottements de l'individualisme.

Il ne faut pas non plus exposer la foi d'un grand nombre à glisser peu à peu du sentimentalisme dans le *scepticisme*. Fondement de la vie et des vertus chrétiennes, la foi doit être assez solide pour résister à toutes les tempêtes du dehors et du dedans. Cette solidité à toute épreuve, elle la trouve dans les motifs de crédibilité précis, universels, indiscutables, que nous avons empruntés au Concile du Vatican. Elle ne la trouverait pas dans un sentimentalisme vague et fuyant, condamné à chercher sans cesse des abris provisoires, sans pouvoir jamais découvrir un point fixe. N'est-ce point là ce que semble dire une déclaration comme celle-ci : « La foi n'a point ici-bas de demeures permanentes, mais elle a constamment besoin d'abris »[1] ?

1. *Autour d'un petit livre*, p. 49.

M. Doumergue, professeur à la faculté de théologie protestante à Montauban, a recueilli, dans la lettre d'une mère, cette plainte qui vaut une démonstration : « Depuis qu'on nous a remplacé les preuves externes par l'expérience intime, nous ne savons plus que dire à nos enfants, quand ils deviennent des jeunes gens. Lorsque nous nous efforçons de les disputer au doute, à l'incrédulité, le sol vacille sous nos pieds. Il ne nous reste plus que nos larmes ». *Le Christianisme au XIX[e] siècle,* 10 Janvier 1896.

CHAPITRE II

Les Dogmes.

§ I. — *Les sources du dogme.*

Les dogmes sont des vérités révélées de Dieu et que l'Eglise, en vertu de son infaillible magistère, notifie et impose aux fidèles comme objet de foi. Ce n'est donc pas l'Eglise qui « *fait* » les dogmes, puisque ceux-ci ont Dieu pour auteur ; mais c'est l'Eglise qui, assistée du saint Esprit, les *découvre* dans le dépôt de la révélation et les propose à la foi des hommes au fur et à mesure de leurs besoins et des circonstances. Aussi les théologiens placent-ils dans l'Eglise la règle prochaine de notre foi.

Le dépôt des vérités révélées se trouve tout entier dans les livres saints et dans la tradition : « *Supernaturalis revelatio continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus quæ ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt* » [1].

1. Conc. Vatic., Const. *Dei Filius*, cap. 2.

Rappelons l'enseignement de l'Eglise sur les « sources » du dogme et, à sa lumière, voyons ce qu'il faut penser de certaines théories néo-criticistes.

I. — « Le saint Concile de Trente reçoit et vénère avec une même piété et une même religion tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, comme ayant un seul et même Dieu pour auteur. Anathème donc à quiconque ne recevrait pas pour saints et canoniques tous ces livres en leur entier et dans toutes leurs parties, tels qu'ils sont régulièrement lus dans l'Eglise catholique »[1]. — « L'Eglise tient ces livres pour saints et canoniques, non parce que, composés par la seule industrie des hommes, elle les aurait ensuite revêtus de son approbation ; ou pour ce seul motif qu'ils contiennent la révélation sans aucun mélange d'erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu lui-même pour auteur et qu'ils ont été donnés et confiés à l'Eglise comme tels »[2].

Inspirés de Dieu, authentiques et canoniques en leur entier et dans toutes leurs parties, ils ne peuvent renfermer aucune erreur. A la vérité, Dieu a employé des hommes pour écrire les livres saints, mais il demeure l'auteur principal de ces livres ; c'est lui qui a déterminé les écrivains sacrés à écrire et qui les a si bien assistés

1. Conc. Trid., sess. 4.
2. Conc. Vatic., Constit. *Dei Filius*, cap. 2,

de sa vertu surnaturelle qu'ils ont exactement compris et écrit tout ce qu'il leur a ordonné d'écrire. Par suite, supposer qu'il pourrait se trouver quelque chose de faux dans un texte authentique de la sainte Ecriture, ce serait altérer la notion catholique de l'inspiration, ou faire retomber l'erreur sur Dieu lui-même [1].

Composée en divers temps et par différents auteurs relatant des faits très éloignés de nous, accomplis dans un milieu tout différent du nôtre et sur lequel nous n'avons que des données très incomplètes, remplie, d'ailleurs, de vérités mystérieuses autant que sublimes, l'Ecriture ne peut moins faire que de soulever des difficultés de toute sorte. Qu'on l'abandonne, comme le veulent les Protestants, à l'examen individuel et à la libre interprétation des hommes, on y trouvera ou l'on en déduira des assertions contradictoires et même de graves erreurs. « Aussi en ce qui touche à la doctrine chrétienne, c'est-à-dire à la foi et aux mœurs et à l'édification des fidèles, il faut tenir pour véritable le sens reconnu par notre sainte mère l'Eglise, à laquelle il appartient de juger du vrai sens et de l'interpré-

1. « Supernaturali ipse virtute ita eos (scriptores inspiratos) ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut eos ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus non ipse esset auctor sacræ scripturæ universæ... Consequitur ut qui in locis authenticis librorum sacrorum quidquam falsi contineri posse existimant, ii profecto aut catholicam divinæ inspirationis notionem pervertunt, aut Deum ipsum erroris faciunt auctorem ». Leo XIII, Encycl. *Providentissimus*.

tation des Ecritures. Il n'est donc permis à personne d'interpréter l'Ecriture contrairement à ce sens ou contrairement à l'interprétation unanime des Pères »[1].

Mais en dehors des choses qui touchent à la foi et aux mœurs, ou à l'édification de la doctrine chrétienne, l'Eglise laisse une grande liberté aux exégètes, pourvu toutefois qu'ils ne méconnaissent pas le caractère inspiré des saints livres et qu'ils ne s'oublient jamais jusqu'à vouloir les prendre en défaut sur un point quelconque de leur enseignement.

Pour ce qui est des matières « scientifiques », Léon XIII, dans l'Encyclique précitée, a ouvert une voie aussi large que sûre : « Il faut, dit-il, considérer que les écrivains sacrés, ou plutôt l'Esprit saint parlant par leur bouche, n'ont pas voulu nous révéler la nature intime du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut ; c'est pourquoi ces écrivains n'ont pas prétendu étudier directement les phénomènes naturels, mais quelquefois ils en parlent ou les décrivent accidentellement. Et alors ils adoptent la manière de parler usitée de leur temps dans le langage ordinaire, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans l'ordinaire de la vie. Or dans cette façon de parler on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens. De même les écrivains sacrés s'en sont rapportés aux apparences : c'est le

1. Conc. Vatic., Constit. *de Fide*, cap. 2.

docteur Angélique qui nous en avertit [1]. Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé à leur manière d'entendre et de désigner les choses ».

Or, observe à ce sujet le P. Lagrange, « quand on s'en tient aux apparences, on ne juge pas au fond ; quand on ne juge pas, il n'y a ni affirmation ni négation ; or la vérité et l'erreur ne se trouvent formellement que dans un jugement formel » [2].

Il faut encore, dans l'interprétation de l'Ecriture, tenir le plus grand compte du « genre littéraire » de chaque livre. « Il est tel genre littéraire, dans lequel on n'affirme absolument rien quant à la réalité des faits ; ils servent uniquement de base à une leçon morale, telle la *parabole*. Or l'inspiration ne change pas les conditions des genres littéraires. Chacun doit être interprété selon ses règles » [3],

Cornély observe, de son côté, que l'Eglise a défini le sens d'un bien petit nombre de textes et que les Pères ne sont vraiment unanimes que sur des passages fort peu nombreux [4]. Il reste donc un champ assez vaste pour les travaux et les recherches de la critique.

En regard de ces principes, mettons quelques

1. « Moyses rudi populo condescendens, sequutus est quæ sensibiliter apparent ». S. Th., 1ª, q. 70, a. 1, ad 3.

2. *La méthode historique*, 1ʳᵉ édit. p. 166.

3. *La méthode historique*, p. 33, 34.

4. « Paucorum admodum textuum sensum ab Ecclesia definitum esse dicimus, et pauciorum, ni fallimur, explicatio habetur ex unanimi Patrum concursu ». *Cursus script.*, *introd.* I, p. 593.

assertions de M. Loisy, l'opposition se manifestera d'elle-même : authenticité, intégrité, véracité, tout, dans l'Ecriture, lui paraît objet de controverse. « Richard Simon avait fort bien vu que les livres de l'Ancien Testament, notamment le Pentateuque, n'étaient pas l'œuvre d'individus, mais de générations successives qui enrichissaient et retouchaient les anciennes Ecritures en les copiant... les évangiles synoptiques ont été composés à peu près de la même façon »[1]. « On peut dire, sans paradoxe, que pas un chapitre de l'Ecriture, depuis le commencement de la Genèse, jusqu'à la fin de l'Apocalypse, ne contient un enseignement tout à fait identique à celui de l'Eglise sur le même sujet[2]. — N'est-il pas vrai que l'idée de la Bible, que supposent les définitions des conciles de Trente et du Vatican, commentées dans l'Encyclique *Providentissimus* du Pape Léon XIII, est sensiblement différente de celle que suggère au savant chrétien l'étude historique de la Bible ? »[3] — « Il y a beau temps que l'on sait à quoi s'en tenir sur l'inerrance de l'Ecriture, comme nous disons dans notre patois théologique »[4].

Mais ce à quoi l'auteur tient par-dessus tout, c'est l'autonomie absolue de la critique et, conséquemment, la complète indépendance de l'exégèse. « Je ne vois pas, dit-il, comment un critique catholique pourrait être moins libre qu'un critique protestant et qu'un incrédule dans les

1. *Autour d'un petit livre*, p. 31, 32 et 35.
2. *Ibid*, p. 54. — 3. *Ibid*, p. 202, 203. — 4. *Ibid*, p. 68.

questions d'authenticité ou dans le commentaire historique de l'Ecriture... Notre foi ne détermine pas l'attribution des écrits ni le sens primitif des textes bibliques. Ce qu'elle règle directement est l'instruction religieuse qu'il convient d'extraire de l'Ecriture... Mais l'origine des écrits, si on la considère comme une question d'histoire, ce qu'elle est en réalité, n'est pas plus claire ni autrement garantie pour nous que pour les non-catholiques » [1].

A ces assertions tranchantes opposons les déclarations d'un autre représentant de la critique, le P. Lagrange : « Le premier devoir de la critique biblique est d'être soumise à l'Eglise catholique. Et cela résulte nécessairement du principe même de la révélation ». — « Il est d'abord constant pour tout le monde que la matière est « mixte » et qu'on ne peut avoir la prétention de traiter un livre qui contient des vérités de foi comme s'il s'agissait d'un livre ordinaire où le risque est médiocre et où chacun répond pour soi. *La raison en est que la foi que nous professons dépend d'une révélation contenue dans*

1. *Autour d'un petit livre*, p. 57, 63, 64.

Pour trancher la question historique des Livres saints — authenticité, intégrité, véracité — les non-catholiques n'ont pas d'autres garanties que celles de la critique, sujette à bien des hésitations, à bien des contradictions, à bien des erreurs, comme il est prouvé par sa propre histoire. Aux lumières de la critique et pour diriger au besoin leurs recherches personnelles, les catholiques ajoutent l'autorité de l'Eglise, qui a tranché plusieurs points restés obscurs pour les non-catholiques. Ils ont donc une garantie nouvelle même en matière historique.

l'histoire, et qu'il est impossible de les séparer tout à fait ». — « Si vous pouvez garantir que votre critique sera toujours conforme à la droite raison, prenez la liberté et usez de l'autonomie. Mais songez aux aberrations sans nombre d'une critique qui se disait si sûre d'elle-même, aux systèmes culbutés par d'autres systèmes. Il faut se prémunir contre ce péril, puisque nous cotoyons sans cesse ce qui est inconnaissable à la seule raison, et nous préserver des divagations du sens subjectif en matière divine... L'obéissance n'est pas un esclavage irrationnel, précisément parce que le *fait surnaturel* est une partie de notre étude, et que nous n'avons pas reçu de Dieu la révélation particulière.

Mais je dis de plus que nous suivons une excellente méthode en pratiquant la critique sans jamais perdre de vue l'autorité de l'Eglise, parce que la règle même de la critique, c'est de tenir compte du *milieu*, et que l'Eglise est précisément le milieu où a paru l'Ecriture... » — « On n'entend jamais bien les textes sans connaître la société qui les a produits, et ici il s'agit de textes émanés d'une société ayant une foi définie et de textes qui sont régulateurs de cette foi. On ne peut pas prétendre, au nom des textes, que cette foi qu'ils ont contribué à faire naître ou du moins à entretenir, ne soit plus celle de la société la plus attachée qui ait jamais existé à sa tradition doctrinale » [1].

1. *La Méthode historique*, p. 12, 17, 18, 19, 33.

M. Blondel, de son côté, a parfaitement montré les lacunes, les équivoques et les dangers de « l'historicisme », c'est-à-dire de l'histoire « séparée » et « indépendante », dont M. Loisy s'est fait le protagoniste. « On commence par déclarer qu'on ne présume pas de résoudre les problèmes dogmatiques, ni même de pénétrer dans le domaine de la psychologie et de la métaphysique, mais bientôt on glisse sur la pente et l'on écarte, comme si elles étaient impossibles même à discuter et à concevoir, *les affirmations de l'ordre moral ou théologique, qui se donnaient comme une interprétation historique, elles aussi, des faits*... et l'on fait jouer à la donnée historique le rôle de la réalité profonde » ; — d'une « méthodologie » et d'une « phénoménologie » on tire une « ontologie » qui n'est qu'un « phénoménisme » ; on va d'un déterminisme scientifique à une sorte d'évolutionnisme didactique qui croit avoir pénétré le secret spirituel de la chaîne vivante des âmes, parce qu'on a vérifié la soudure extérieure des anneaux qui n'en sont que le cadavre... L'historicisme tend à prendre les phénomènes extérieurs... pour la mesure de ce qu'on peut scientifiquement connaître. Toute autre source lui paraîtra extra-historique ; il estimera qu'il n'a pas à en tenir compte et qu'on n'arrivera jamais à rien connaître de l'histoire réelle qu'en passant par son canal et qu'en usant de ses ressources propres » [1].

1. *La Quinzaine, Les lacunes de l'exégèse moderne*, 16 janvier, 1er et 16 février 1904, p. 10 et 11.

II. — *La tradition* dont il s'agit ici est la tradition « *dogmatique* », en tant qu'elle contient la parole de Dieu qui n'a pas trouvé place dans l'Ecriture.

Le Concile de Trente en décrit ainsi l'origine, la nature et les titres : « Le saint Concile reçoit les Traditions avec la même piété et le même respect que les saints livres ; traditions concernant la foi ou les mœurs et qui dictées de vive voix par Jésus-Christ ou par l'Esprit Saint se sont conservées dans l'Eglise catholique par une suite ininterrompue »[1].

Il n'est donc point ici question d'une simple tradition « ecclésiastique », mais d'une tradition « dogmatique » ou « morale » par son objet, divine par son origine, aussi vénérable que l'Ecriture elle-même, puisqu'elle nous présente également la parole de Dieu, bien que sous une forme différente.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, la tradition dogmatique orale a pour auteur principal Jésus-Christ, chargé par son Père de révéler aux hommes les vérités nécessaires au salut. Mais Jésus ne jugea pas à propos de révéler aux apôtres toute la vérité ; le Saint-Esprit compléterait en temps opportun son œuvre de docteur. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire ; mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le Consolateur, l'Esprit de vérité, sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car il ne par-

1. *Conc. Trid.*, sess. 4.

lera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il recevra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera »[1].

Les apôtres, après l'Ascension, reçurent donc de l'inspiration du Saint-Esprit un certain nombre de vérités « expliquant » ou « complétant » les révélations de Jésus et jetant de nouvelles lumières sur l'avenir. Voilà pourquoi le Concile de Trente déclare vénérer les traditions relatives à la foi et aux mœurs et qui « dictées de vive voix par Jésus-Christ ou par l'Esprit Saint se sont conservées dans l'Église catholique par une suite ininterrompue ».

Parmi les apôtres et les disciples plusieurs écrivirent plus tard dans les Evangiles ou les Epîtres ce qu'ils avaient appris de la bouche du Maître ou de l'inspiration du Saint-Esprit. Mais S. Jean nous assure qu'ils n'écrivirent qu'une faible partie de ce qu'ils avaient vu ou appris, car « si l'on avait voulu tout écrire, le monde entier n'eût pas suffi à contenir les livres qu'on aurait dû composer »[2]. — Saint Paul, de son côté, fait cette recommandation à son disciple Timothée : « Les enseignements que tu as reçus de moi en présence de beaucoup de témoins, confie-les à des hommes sûrs qui seront capables d'en instruire d'autres »[3]. — O Timothée, garde le dépôt, évitant les profanes nouveautés de paroles

1. JOAN., XVI, 12-15 ; XVI, 26.
2. JOAN., XXI, 25.
3. 2ª TIM., II, 2.

et les oppositions d'une science qui ne mérite pas ce nom » [1]. — « Tu m'as suivi dans mon enseignement ;... persiste dans ce que tu as appris, et dont tu as la certitude, sachant de qui tu l'as appris » [2].

Il est donc bien certain que l'Ecriture ne contient pas tout le dépôt de la révélation et que la tradition non écrite renferme plusieurs vérités d'origine divine. C'est bien ainsi que l'Eglise l'a toujours entendu ; aussi toutes les fois qu'une erreur s'est fait jour ou qu'une controverse a menacé d'agiter les esprits, elle en a aussitôt appelé à la Tradition aussi bien qu'à l'Ecriture.

M. Loisy n'accorde guère qu'une mention à la tradition dogmatique. M. Blondel, au contraire, fait jouer à la Tradition un rôle prépondérant ; mais l'idée qu'il en donne paraît assez différente de celle que nous avons empruntée à la théologie. On en jugera par les citations.

« Contrairement à l'idée vulgaire... on doit dire que la Tradition n'est pas un simple succédané de l'enseignement écrit ; elle n'a pas le même objet que lui... ; elle sait garder du passé non pas tant l'aspect intellectuel que la réalité vitale. Là même où existe l'Ecriture, elle a donc toujours à y « ajouter » et c'est d'elle qu'elle extrait ce qui passe peu à peu dans les écrits et dans les formules. — Elle se fonde sans doute sur les textes, mais elle se fonde en même temps et d'abord sur autre chose qu'eux, sur une ex-

1. 1e Tim., xi, 20.
2. 2e Tim., iii, 10, 14.

périence toujours en acte qui lui permet de rester, à certains égards, maîtresse des textes au lieu d'y être strictement asservie... Tournée vers le passé, où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière... Elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite « vécu » à l'explicite « connu ». Pour elle, en somme, travaille quiconque vit et pense chrétiennement, aussi bien le saint qui perpétue Jésus parmi nous, que l'érudit qui remonte aux sources de la Révélation ou que le philosophe qui s'efforce d'ouvrir les voies de l'avenir et de perpétuer le perpétuel enfantement de l'esprit de nouveauté... La Tradition anticipe l'avenir... elle sert à nous affranchir des Ecritures même sur lesquelles elle ne cesse de s'appuyer... elle résume les données de l'histoire, l'effort de la raison et les expériences accumulées de l'action des fidèles »[1].

La théorie nouvelle distingue-t-elle suffisamment la tradition ecclésiastique de la tradition dogmatique et conserve-t-elle à celle-ci son caractère exclusivement divin ? Voilà ce qui sera contesté par plusieurs. On contestera que la tradition *dogmatique* garde du passé « non pas tant l'aspect intellectuel que la réalité vitale », « qu'elle anticipe l'avenir et serve à nous affranchir des Ecritures », qu'elle soit, à certains égards, maîtresse des textes », « qu'elle résume en elle les données de l'histoire, l'effort de la

1. *La Quinzaine*, 16 février 1904, *Les lacunes de l'exégèse moderne*, p. 436-439.

raison et les expériences accumulées de l'action des fidèles », « et que le philosophe travaille pour elle, parce qu'il s'efforce d'ouvrir les voies de l'avenir et de perpétuer le perpétuel enfantement de l'esprit de nouveauté ». — L'Eglise est la *gardienne* et l'*interprète* et non pas « la *maîtresse* des textes », et la tradition dogmatique — divine par son objet et son origine — ne relève ni du philosophe qu'agite l'esprit de nouveauté, ni de l'effort de la raison, ni même « des *expériences* accumulées de l'action des fidèles », autant d'éléments étrangers à la révélation et par suite à la tradition divine.

§ II. — *Le Progrès du dogme catholique.*

Si le dogme est divin « par son origine et par son objet », ne s'en suit-il pas qu'il doit rejeter toute idée de progrès comme dérogatoire à sa nature ? Et s'il en est ainsi, ne s'en suit-il pas que le catholicisme, qui se fait gloire de s'appuyer sur le dogme, se condamne lui-même à l'impuissance en s'isolant des conditions de la vie ? Voilà bien le reproche que nous adresse l'école protestante « libérale » [1].

Ce reproche suppose ou que l'on connaît bien mal le catholicisme, ou qu'on se méprend gravement sur les conditions du progrès. L'Evangile

1. Cf. Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion.*

contient deux paraboles qui nous montrent le progrès religieux sous son vrai jour et avec son admirable fécondité. C'est le grain de « sénevé » qui devient un grand arbre, c'est le « levain » qui fait fermenter les trois mesures de farine [1].

Mais suivant une juste remarque du P. Lagrange, « ce goût du progrès, presque maladif de notre temps, ne doit pas nous faire perdre de vue les conditions du progrès ; or la stabilité des bases est la principale » [2]. Il semble que plusieurs écrivains catholiques, plus ou moins imbus des principes « loysistes », aient sacrifié « à ce goût maladif de notre temps » et qu'il y ait lieu de préciser la doctrine.

I. *Progrès de la Révélation.* — L'action providentielle suit une marche lente et progressive, et cette loi de progrès se remarque dans l'ordre surnaturel aussi bien que dans l'ordre naturel. Or la Révélation est un *fait* divin qui a une histoire, une longue histoire, puisqu'elle commence avec le premier homme et qu'elle se continue jusqu'à Jésus-Christ, « auteur et consommateur de notre foi » [3].

Cette histoire comprend deux périodes bien tranchées et que S. Paul indique au commencement de son épître aux Hébreux : « Après avoir à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos Pères, par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par son

1. Mat., xiii,, 31 et 33.
2. *La Méthode historique.* 2ᵉ confér. p. 35.
3. Hebr., xii, 2.

propre Fils ». Révélation de l'Ancienne Loi, Révélation de la Loi Nouvelle, voilà donc les deux grandes phases des communications divines et de la vie religieuse de l'humanité. Un mot les définit : l'une est « préparatoire », l'autre est « parfaite » ou « consommée ».

La révélation de l'Ancien Testament comprend elle-même trois périodes : *paradisiaque*, *patriarcale*, et *mosaïque*.

L'Ecriture nous fournit peu de renseignements sur la révélation « paradisiaque ». La Genèse ne mentionne expressément que la défense faite à Adam ; puis, après la chute, la promesse d'un Rédempteur qui naîtrait de la femme [1]. Mais on sait que le premier homme fut créé à l'image de Dieu et dans l'état de justice : il dut donc, avant sa chute, recevoir plusieurs communications importantes en rapport avec sa dignité de roi de la création, d'ami de Dieu et de chef du genre humain. L'Ecclésiastique fait allusion à ces communications, mais en termes un peu généraux [2].

Quant à la promesse du Rédempteur, appelé à briser la tête du serpent, c'est-à-dire de l'ennemi du genre humain, elle ouvre magnifiquement la série des prophéties messianiques et elle a mérité le nom de Proto-Evangile. Les prophéties ultérieures en préciseront la portée et en révéleront progressivement tout le contenu.

Un théologien allemand bien connu, Scheeben,

1. Gen. ii, 16, 17. iii, 15.
2. xvii, 1-11.

a très exactement caractérisé la révélation patriarcale ainsi que la révélation mosaïque.

« La révélation patriarcale concorde par son mode de transmission et de publicité avec la révélation paradisiaque, à laquelle elle se rattache par son premier acte (le proto-évangile), en ce qu'elle fut adressée à la souche des patriarches, Adam et Noé, puis aux patriarches d'une famille distincte, Abraham, Isaac et Jacob, pour être transmise par eux à leur descendance. Elle avait pour but, dans la première époque, lorsque la révélation primitive agissait encore, et que la loi naturelle n'était pas encore méconnue en théorie, de préparer l'attente d'une rédemption après le premier péché (Adam), puis, après la corruption universelle du genre humain, de la confirmer (Noé).

Dans la seconde époque, quand la loi naturelle fut elle-même généralement violée par l'idolâtrie, il fallut pourvoir à la conservation du culte du vrai Dieu, et à la préparation lointaine de la Rédemption, en désignant une famille où naîtrait le Sauveur. Cette révélation était peu étendue : elle ne parlait du Sauveur qu'en termes généraux, ne renfermait que quelques préceptes positifs, et non un système formel de vérités et de lois instituant un ordre religieux organique et positif. C'était donc, en somme, la loi naturelle qui régnait ; aussi cette époque est-elle appelée le temps de la loi naturelle[1] ...

1. Cf. Rom., v, 12-21.

La révélation mosaïque devant servir de préparation « prochaine » à la révélation chrétienne, lui ressemble davantage par son mode de transmission et de publicité. Ce sont, en effet, des envoyés spécialement établis de Dieu, qui sont chargés de l'annoncer et de l'établir comme base d'un royaume céleste formellement organisé. Son but est de maintenir le royaume du vrai Dieu, d'éveiller et d'entretenir le besoin et l'attente de la rédemption...

Toutefois « dans ses grandes lignes elle s'accorde avec la révélation (religion) naturelle, qu'elle a pour but d'affermir et de consolider. Quand elle la dépasse, c'est uniquement par des institutions positives destinées à protéger la loi naturelle, à instituer un culte public et régulier, mais purement naturel encore par sa substance et sa valeur intrinsèque, à établir un moyen précis d'expier les péchés ». On peut, du reste, dans la révélation mosaïque comme dans la révélation patriarcale, distinguer deux époques : l'époque mosaïque dans le sens « strict », où paraît d'une manière saillante le contraste qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; et la révélation « prophétique », qui est comme l'aurore de l'ère nouvelle et laisse transpirer avec plus de clarté, de pureté et de douceur, l'élément divin et surnaturel, notamment dans les livres de la *Sagesse*.

La révélation de l'Ancien Testament suit donc une marche ordonnée et progressive jusqu'au jour de la pleine lumière de l'Evangile. « *Hoc*

sciendum est quia per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetæ quam Moyses, plus apostoli quam prophetæ in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt » [1].

On s'est autorisé d'un texte de S. Paul [2] pour comparer les trois degrés de la révélation patriarcale, mosaïque et chrétienne aux trois âges de l'enfance, de l'adolescence et de la maturité.

Très marqué en ce qui a trait aux « sanctions » de la vie future, le progrès s'accentue avec un éclat incomparable dans l'évolution de l'idée « messianique », qui, introduite dans le monde pour la consolation du premier homme, reprise et sans cesse développée à travers les âges par de nombreux prophètes, trouve son dernier perfectionnement dans les livres de Daniel et de Michée [3].

Avec la loi nouvelle resplendit le plein jour de la révélation : dogme, morale, culte, moyens de salut, institutions religieuses, tout est transfiguré, idéalisé par Jésus-Christ. Le dogme projette de vives lumières sur les ineffables mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption et de la Grâce. La morale, tout en maintenant les immuables prescriptions du Décalogue, se

1. S. Greg. Magn. *in Ezechiel.* lib. 2. homil. 4, n. 12.

2. Gal. II, 1.

3. Cf. *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament* par Mgr Meignan, *David et les psaumes messianiques* : *Les prophètes d'Israël et le Messie*, par le même ; *Les prophéties messianiques*, par l'abbé de Broglie, avec préface par l'abbé Largent.

couronne par la charité qui triomphe aux côtés de la Croix ; le *Sermon sur la Montagne* promulgue la charte du nouveau royaume ; les « conseils » évangéliques édictent le code de la perfection ; les hommes se voient élevés à la dignité d'enfants de Dieu, et l'ancienne sanction des biens temporels fait place aux promesses de la vie future et aux splendeurs du Ciel.

L'apôtre a tout résumé dans une phrase célèbre : « La révélation de l'Ancien Testament n'était qu'une *ombre*, celle du Nouveau Testament est l'image même des choses, *Umbram habens lex futuroram bonorum, non ipsam imaginem rerum* »[1].

Cependant S. Thomas nous apprend que, malgré le merveilleux accroissement de la révélation, la « *substance* » de la foi n'a pas augmenté, car tout préexistait dans le « germe » primitif, et « les vérités que les générations postérieures ont crues explicitement et en plus grand nombre, les générations antérieures les ont crues « implicitement » en adhérant à quelques vérités premières et fondamentales : telle est la foi à l'existence de Dieu et à la Providence « surnaturelle ». En effet, dans l'existence de Dieu sont renfermées toutes les choses que nous croyons exister en lui de toute éternité et dans lesquelles consiste notre béatitude ; et dans la foi en la Providence surnaturelle se trouvent contenues toutes les choses que Dieu dispose dans le

1. Hebr. x, 1 ; xviii, 5.

temps pour le salut des hommes, et qui sont pour nous les moyens de parvenir à la béatitude »[1].

Mais les vérités révélées dans la suite des siècles, sous l'ancienne Loi, constituent autant d'acquisitions distinctes et nouvelles, ajoutées au noyau primitif et qu'on n'aurait pu tirer de lui par voie de déduction logique.

Enfin, comme on l'a vu, Jésus-Christ a fait resplendir le plein jour de la révélation et il a couronné son œuvre par l'institution des sacrements et de l'Eglise, gardienne et interprète du dogme et de la morale.

Avec Jésus-Christ et les Apôtres se « ferme » le cycle de la révélation. Le Sauveur a dit à ses Apôtres ce qu'il avait appris de son Père, et le Saint-Esprit, après la Pentecôte, leur a donné la pleine intelligence de l'enseignement du Maître: « Je vous ai fait connaître ce que j'ai appris de mon Père ». — « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Je vous enverrai le Paraclet... ; quand cet esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité »[2].

Ce que les Apôtres ont appris de Jésus et du Saint-Esprit a été consigné par eux dans les « écrits » qu'ils nous ont laissés, et dans la « tradition orale », complément authentique de leurs écrits. Le cycle de la révélation « officielle » et « publique » est à jamais clos. Que si, dans la

1. S. Th, 2ª 2ªᵉ, q. I. a, 7.
2. Joan., xv, 15, xvi, 12, 7, 13.

suite des siècles, Dieu honore certaines âmes de révélations « particulières », ces révélations pourront bien être un objet de foi pour les âmes qui les auront reçues, mais elles demeureront « personnelles » et « privées », et l'Eglise ne les ajoutera pas aux révélations officielles et publiques, contenues dans les Ecritures et dans la Tradition, et qui s'imposent à la foi de « tous », parce qu'elles sont proposées à tous comme le moyen nécessaire pour arriver au salut.

II. — *Progrès dans la connaissance de la révélation*[1]. Si, depuis Jésus-Christ et les apôtres, la révélation « officielle et publique » a dit son dernier mot, il n'en est pas de même de la connaissance que les hommes peuvent en avoir. La science ne découvre t-elle pas tous les jours de nouvelles merveilles dans le monde de la « nature » ? Pourquoi la « foi chrétienne » ne pourrait-elle faire de semblables découvertes dans le monde immense, lui aussi, de la « grâce » et de la « révélation » ?

Dans les Ecritures et dans la Tradition se trouvent beaucoup de vérités importantes, formulées en termes « explicites » et qui furent proposées à la foi des chrétiens par les apôtres eux-mêmes. Mais il n'était pas nécessaire — peut-être même n'était-il pas possible — que les apôtres formulassent explicitement tous les articles

1. Cf. *La vie du dogme*, par le P. DE LA BARRE : — *Vérité et vie*, par le P. DE PASCAL, *Revue du Clergé français*, 1er et 15 février 1903 ; — *Le développement du dogme*, par l'abbé ERMONI, *Revue du Clergé français*, 1er mars 1903.

de la dogmatique chrétienne. Le dogme touche à l'infini et présente un contenu si « vaste » et si « complexe » que le « temps » seul peut permettre d'en découvrir un à un tous les trésors. D'un autre côté, il est assez « fécond » pour répondre à tous les besoins, pour faire face à toutes les erreurs des siècles à venir. Et avec une autorité aussi infaillible que celle des apôtres, l'Eglise sera là jusqu'à la fin des temps, pour *dégager* et pour *interpréter* le sens « littéral » et « historique », base de la croyance, et non pas seulement, comme pense l'abbé Loisy, pour « dégager du symbole ancien les *applications* que comporte une situation qui ne cesse pas de se renouveler ». — « Elle a toujours eu, poursuit-il avec assurance, autre chose à faire que de philosopher sur le rapport de ces applications avec la forme historique des évangiles; mais le critique ne peut se faire illusion sur ce rapport »[1]. — « Même pour l'interprétation des textes, une exégèse raisonnable n'est-elle pas impossible, si l'on n'admet d'abord que l'enseignement actuel de l'Eglise, qui est la règle du théologien et du prédicateur catholiques, se distingue du sens historique de l'Ecriture »[2] ?

Reste à voir comment l'Eglise peut « procéder » dans la définition des dogmes, et quels sont les facteurs qui peuvent préparer cette définition.

1. *Autour d'un petit livre*, p. 144, 145.
2. *Ibid.*, p. 64, 65.

L'Eglise partira toujours d'un point « acquis » et toujours elle se bornera à rendre « explicite » un dogme demeuré jusque-là dans la foi « implicite ». Or elle pourra employer trois procédés également sûrs : 1° Tirer une « conclusion particulière » d'un principe « général »; par exemple de ce principe général que l'homme ne peut faire aucun acte surnaturel sans la grâce « *sine me nihil potestis facere* »[1] elle conclura, contre les « semi-pélagiens », que la grâce est nécessaire pour le « commencement » de la foi; 2° du « composé » et du « complexe » tirer, par l'analyse, les divers « éléments constitutifs » avec leurs propriétés respectives; par exemple la révélation nous a appris que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme; de ce qu'il est vrai Dieu, l'Eglise conclura contre les « semi-ariens » qu'il est « consubstantiel » à son Père et tout-puissant comme lui; et de ce qu'il est vrai homme en même temps que vrai Dieu, elle enseignera contre les « docètes » qu'il a eu un corps réel, contre les « patripassiens modalistes » qu'il a réellement souffert, contre les « monothélites » qu'il a eu deux volontés, etc.; 3° tirer un « effet » de la « cause » qui le contient; par exemple de ce que Marie est mère de Dieu on peut déduire qu'elle est toute « pure », et de ce qu'elle est toute pure on peut inférer qu'elle est exempte du péché « originel ».

On pourrait multiplier les applications.

1. JOAN., XI. 5.

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte que les dogmes successivement définis par l'Eglise, au cours des âges, ne sont pas, à proprement parler, des dogmes « nouveaux », puisqu'ils étaient renfermés dans le dépôt de la révélation, et que l'Eglise ne se reconnaît pas plus le droit de rien ajouter à la croyance que d'en rien retrancher. « *Neque enim*, dit le Concile du Vatican, *doctrina fidei quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est, humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum, Christi sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda* » [1].

Voilà pourquoi il nous semble inexact de dire, avec certains auteurs, que le développement du dogme puisse se réaliser par « *assimilation* ». L'abbé Ermoni, dans un article d'ailleurs fort intéressant [2], s'exprime ainsi sur cette loi, chère à Newman, et qui repose sur une analogie empruntée à l'ordre physique : « Qu'arrive-t-il dans le phénomène de la nutrition ? Certains aliments, nous nous les assimilons sans aucune difficulté, nous les transformons en notre substance et ils deviennent ainsi partie intégrante de notre organisme.. ; quelque chose d'analogue se produit dans le fonctionnement des systèmes et des doctrines ; un système peut s'assimiler un autre système, une doctrine une autre doctrine... C'est ainsi que le dogme tri-

1. Conc. Vatic., *De constit. fidei*, cap. 4.

2. *Revue du Clergé français*, 1er mars 1903 : *Le développement du dogme et ses lois*, p. 54.

nitaire a pu s'assimiler la théorie péripatéticienne de la nature et de la personne; le dogme sacramentaire a pu aussi s'incorporer la théorie de la matière et de la forme; le dogme eucharistique celle de la substance et des accidents. Il va de soi que l'on ne pourra jamais dire que ce pouvoir assimilateur soit épuisé ; dans l'avenir de nouvelles découvertes scientifiques, et de nouvelles théories philosophiques pourront s'incorporer à tel ou tel de nos dogmes : bien plus, cette puissance d'assimilation est comme infinie ; car toute théorie, pourvu qu'elle soit vraie, peut s'incorporer à l'un quelconque de nos dogmes ».

Si nous ne nous trompons, le dogme catholique ne peut « s'incorporer » aucune théorie humaine, si certaine d'ailleurs qu'on la suppose, précisément parce qu'il est d'origine et d'essence divine, exclusivement divine, et qu'aucun élément humain ne peut lui être « assimilé », parce qu'étant humain, il est « hétérogène » à sa substance et par suite inassimilable.

Et cela nous amène à une autre remarque : c'est qu'il ne faut pas trop presser la comparaison, aujourd'hui fort à la mode, et qui considère le dogme comme un « *germe* » appelé à « *évoluer* » comme tout germe vivant. Il y a sans doute beaucoup de vrai dans cette image, surtout si on l'applique à l'histoire de la révélation, mais prenons garde de la pousser jusqu'au bout. Le germe a une puissance évolutive limitée et qui s'épuise bientôt ; il se montre fort sen-

sible aux ambiances du milieu auquel il emprunte les aliments qu'il doit incorporer à sa propre substance, pour remplacer les éléments anciens qu'il élimine au fur et à mesure ; enfin il se développe en lui-même et par sa propre vertu.

Le dogme, lui, ne se développe pas en lui-même et par une vertu immanente ; il n'élimine aucun de ses éléments, parce qu'aucun de ses éléments n'est exposé à l'usure ; et à bien prendre les choses, il ne s'incorpore, non plus, aucun élément naturel et humain. Mais il trouve en son propre fond une fécondité inépuisable et qui peut suffire à l'alimentation intellectuelle de tous les milieux et de tous les siècles.

Ce n'est pas que nous voulions soustraire le dogme à toute influence des causes « secondes », ou que nous le jugions trop haut placé pour utiliser leur concours. Dans l'histoire de la plupart des dogmes on peut distinguer « l'occasion », la « préparation », la « définition » et « l'explication ».

L'occasion est généralement une erreur qui, s'attaquant à quelque point particulier de la doctrine, met en éveil pasteurs et théologiens et amène l'Eglise à préciser et à définir son enseignement. C'est ainsi que les erreurs des ariens et des pélagiens provoquèrent de nouvelles études et amenèrent de lumineuses définitions sur la divinité de Jésus-Christ et sur la grâce : « *et ab adversario mota quæstio, discendi exstitit occasio* »[1].

1. S. Aug., *De civit. Dei*, lib. xvi, cap. 2.

Encore qu'elle soit assistée du Saint-Esprit, l'Eglise ne procède à aucune définition dogmatique sans faire des recherches sur le point contesté par l'erreur et qui demandre à être élucidé. Exégètes, théologiens, historiens, canonistes, congrégations, se mettent à l'œuvre et préparent tous les documents convenables : humainement parlant et abstraction faite de l'assistance du Saint-Esprit, le pape ou le concile sera encore entouré de lumière.

Sous une forme ou sous une autre, le dogme est enfin « proclamé » par l'autorité infaillible. A la vérité, cette décision tire toute sa force essentielle de l'assistance du Saint-Esprit, qui a préservé l'autorité suprême de toute erreur. Mais elle sera pour l'ordinaire appuyée de « *considérants* » empruntés à la science ecclésiastique : textes d'Ecriture Sainte, déclarations des Pères, monuments de la Tradition, pratique de l'Eglise, arguments de raison théologique, toutes choses bien propres à entourer de prestige le nouveau dogme. C'est ainsi que Pie IX a procédé dans la proclamation de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge, ainsi qu'a procédé le concile du Vatican dans la définition de l'infaillibilité pontificale.

L'élément humain, sans jamais se mêler au dogme, a donc sa place, et une place importante, dans les choses de la foi.

Notons encore que les « formules » dont l'Eglise se sert pour « énoncer » et « traduire » le dogme en langage humain, sont tributaires des

progrès de la science humaine. Les formules dogmatiques pourront donc avoir une précision plus grande, si la science philosophique, appelée à les fournir, a réussi avec le temps à perfectionner sa langue. Nul doute, par exemple, qu'il n'y ait dans les notions philosophiques de « nature » et de « personne », de « substance et d'accidents », de « matière et de forme » etc., pourvu qu'on ne les prenne pas avec trop de rigueur, une terminologie et des éléments excellents pour la théologie catholique. En ce sens, on peut dire avec le cardinal Franzelin : « *Pro diversitate elementi humani, potest, aliquibus ætatibus, explicatio fidei esse illustrior quam aliis... et ipsæ formales definitiones fidei possunt esse, aliquibus temporibus, pleniores, distinctiores, profundiores, quam aliis* » [1].

Et nous ne parlons point ici des progrès de la *Théologie*, progrès naturellement coordonnés au dogme, mais beaucoup plus étendus que le dogme. Si le dogme peut utiliser l'élément humain, il ne peut le faire passer dans sa propre substance ; la théologie au contraire, divine par ses principes, mais humaine par sa méthode et par ses relations avec les choses de ce monde, peut, sans déroger, s'incorporer tout progrès scientifique parce qu'elle touche à la plupart des sciences. Or les progrès de la théologie rejaillissent toujours, sinon sur le dogme lui-même, du moins sur les « *explications* » dont il est sus-

1. *De Divina Traditione*, edit. altera, p. 307.

ceptible. La *Somme de Théologie* est une preuve éclatante de ce que nous avançons ; mais la *Somme de Théologie* n'a pas dit le dernier mot des harmonies du dogme, chaque science, chaque siècle peut apporter sa contribution.

§ III. — *Immutabilité du dogme.*

L'immutabilité ne tend point à contredire le progrès, elle tend plutôt à lui fournir une base nécessaire.

Mais s'il y a quelque chose d'immuable, même dans les sciences humaines, parce que, suivant la remarque de S. Thomas, il y a quelque chose de nécessaire, même dans ce qui est contingent, la part de l'immuable est infiniment plus grande dans le dogme que dans tout le reste, le dogme touchant à la science et à l'être même de Dieu.

Il y a plus : le dogme, considéré en lui-même, est, depuis Jésus-Christ, absolument immuable ; on n'en peut rien retrancher, on n'y peut rien ajouter. Nous l'avons vu, l'Eglise, en définissant les dogmes, se borne à tirer « l'explicite » de « l'implicite » où il était contenu, et c'est un principe de philosophie et de bon sens qu'en affirmant explicitement ce qui était déjà implicitement admis, on ne change rien à sa nature. « *Idem quod implicite asseritur, explicite assertum est sibi idem* ».

L'évolutionnisme radical de M. Loisy ne pou-

vait s'accommoder de l'immutabilité du dogme, même tempérée par un juste progrès. A ses yeux, le dogme est soumis au changement au même degré et pour les mêmes raisons que l'ensemble des connaissances humaines.

Et cela tient en premier lieu à la manière dont nous est donnée, selon lui, la révélation. « On peut dire de l'enseignement de Jésus ce qui est vrai de la révélation biblique en général, que cet enseignement n'est pas donné indépendamment des conceptions antiques sur le système du monde... La notion du Dieu créateur ne se présente pas autrement dans l'Evangile que ne le permet la connaissance du monde créé ; la notion du Dieu providence ne se présente pas autrement que ne le permet la connaissance de l'histoire... Universelles d'esprit et de principe, ces notions n'en sont pas moins déterminées très particulièrement et relativement au milieu et au temps où l'historien les voit se manifester. Les conditions de la connaissance religieuse, même dans l'ordre de la révélation, qui ne changent pas la qualité de l'esprit humain ni les formes de son activité, ne permettent pas que la représentation des vérités les plus essentielles soit autre chose que relative et imparfaite, enfermée qu'elle est dans des *symboles* qui ne figurent ces vérités que par analogie sans les exprimer adéquatement »[1].

Cela tient ensuite à la « nature » même du

1. *Autour d'un petit livre*, p. 142, 143.

dogme, qui n'est pas autre chose que le « commentaire » de la foi. Or « il est inévitable que le commentaire scientifique de la foi soit plus ou moins conditionné par le développement de la science ». — « Essentiellement donné par rapport à la science et à la philosophie du temps, le dogme ne peut moins faire que d'évoluer avec cette science et cette philosophie. Si (donc) le problème (christologique) qui a passionné et absorbé durant des siècles les penseurs chrétiens se pose maintenant de nouveau, c'est beaucoup moins parce que l'histoire en est mieux connue, que par suite du renouvellement *intégral* qui s'est produit et qui se continue dans *la philosophie moderne* » [1].

Ajoutez enfin le caractère et la nature des formules dogmatiques, essentiellement et perpétuellement « révisables ». « Les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation, où la lettre qui tue est efficacement contrôlée par l'esprit qui vivifie » [2]. « L'insuffisance et la perfectibilité relative des formules dogmatiques sont attestées par l'histoire. Est-ce que le symbole des apôtres n'au-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 128, 129, 201, 202.

Enregistrons cet aveu important : on attaque le dogme christologique — on a dit la même chose de Dieu, de la Providence, de la création, de la révélation — au nom de la philosophie moderne surtout et non pas, comme on aurait pu le croire, au nom de l'histoire mieux connue : « La simple connaissance de l'histoire du dogme ne soulève aucune difficulté nouvelle devant l'intelligence du croyant ». *Ibid.*, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 189.

rait pas été insuffisant contre Arius ? La définition de Nicée a été insuffisante à son tour, comme description de l'économie divine, parce qu'elle ne déterminait pas le rapport du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. La définition d'Ephèse se trouva insuffisante parce qu'elle ne déterminait pas le rapport de l'humanité avec la divinité dans le Christ. Les définitions plus récentes ne sont ni plus parfaites ni plus invariables que les anciennes » [1].

Conclusion : « La formule ecclésiastique n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente »... Cependant, « jusqu'à ce que l'Eglise juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit. Le fidèle adhère d'*intention* à la vérité pleine et absolue, que figure la formule imparfaite et relative. Il peut donc croire à ce que l'Eglise enseigne. Mais il ne pense pas pour cela que le formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle perfection qu'il n'y sera jamais rien changé par voie d'interprétation » [2].

Reprenons une à une ces différentes affirmations.

La première donne comme un axiome que toute révélation — quel qu'en puisse être l'objet — « enseignement de Jésus, enseignement biblique en général, notion du Dieu créateur et du

1. *Autour d'un petit livre*, p. 204, 205.
2. *Op. cit.*, p. 189.

Dieu providence », est essentiellement relative et « imparfaite », parce qu'elle « n'est pas donnée indépendamment des conceptions antiques sur le système du monde » et que toujours elle est « déterminée très particulièrement et relativement au milieu et au temps où l'historien la voit se manifester ».

Cette assertion, prise à la lettre, n'a d'autre fondement que l'opinion « naturaliste », qui n'admet pas que la révélation contienne aucune vérité proprement « divine », ni même proprement « nouvelle », « toute connaissance réfléchie naissant de notions antérieures », et « les vérités qui constituent la substance de la révélation » devant être considérées comme « formées par la conjonction d'idées ou d'images qui *préexistaient* à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues ». Nous avons vu déjà [1] ce qu'il faut penser de cette théorie bizarre, vaguement étayée sur certaine psychologie moderne. Ajoutons que toute révélation dogmatique ou morale s'adresse à tous les hommes indistinctement et ne peut recevoir aucune limitation « du temps et du milieu où l'historien la voit se manifester ». Quant aux oracles sortis de la bouche de Dieu, le Seigneur lui-même nous apprend que « le ciel et la terre passeront, mais que ses paroles ne passeront pas » [2]. Et c'est dépasser toutes les bornes que de prétendre « que l'enseignement

1. 2e part. c. I, § II.
2. Marc, XIII, 31.

de l'Homme Dieu n'est pas donné indépendamment des conceptions antiques sur le système du monde », « que la notion du Dieu créateur et du Dieu providence » est subordonnée aux théories successives des savants et que « les conditions des connaissances religieuses, même dans l'ordre de la révélation », ne sont autres que « les conditions ordinaires des connaissances humaines ».

La seconde objection confond le dogme exprimé par la formule officielle de la foi, avec le « commentaire » qu'en donne la théologie et qui peut être, dans une certaine mesure, « conditionné par le développement de la science ». Il est faux que le dogme soit essentiellement donné par rapport à la science et à la philosophie du temps, « puisque le dogme est d'essence et d'origine divine et qu'il ne s'incorpore aucun élément naturel et humain » [1]. Et l'on peut dire de l'Evangile ce qu'on a si justement dit de la croix : « *Stat crux dum volvitur orbis* ». La dent des siècles ne mordra jamais sur le divin.

On insiste sur le caractère essentiellement « inadéquat » et « relatif » des formules dogmatiques. Mais on fait une confusion, — sophistique — entre « l'inadéquat » et le « faux ». Le faux affirme ce qui n'est pas ou nie ce qui est ; l'inadéquat, au contraire, s'il ne saisit pas toute la vérité, en saisit pourtant une partie, peut-être la plus grande partie, et cela très exactement.

1. *Supra*, p. 360, 361.

Le temps et les progrès de la science peuvent bien permettre d'ajouter à la connaissance inadéquate, mais jamais ils n'obligent d'en retrancher quelque chose. On rectifie une assertion erronée quand on parvient à constater l'erreur, mais on complète seulement la notion inadéquate, quand une science plus avancée vient fournir des données nouvelles.

Si donc le temps voit éclore de nouvelles erreurs, l'Eglise pourra bien formuler de nouvelles définitions, exigées par les circonstances, mais elle ne trouvera rien à retrancher, rien à changer dans ses définitions antérieures. La définition d'Ephèse dit ce que ne disait pas la définition de Nicée, et la définition de Nicée complète ou précise sur un point le symbole des Apôtres, mais en se complétant et en se précisant, le dogme ne se réforme pas et l'Eglise n'aura jamais à faire un livre de *Rétractations*. La « formule ecclésiastique » est donc « *absolument vraie* », lors même qu'elle n'exprime pas dans toute sa perfection « la nature de l'objet qu'elle représente ».

Absolument vraie, la formule ecclésiastique sera donc à jamais « irréformable » dans la pensée qu'elle exprime ; et, quel que puisse être le progrès de la science, il n'y aura jamais un temps où les dogmes définis par l'Eglise pourront recevoir une interprétation différente de celle qu'en a donnée l'Eglise en les définissant. « *Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando, secundum pro-*

gressum scientiæ, sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit »[1]. Par cette déclaration solennelle, l'Eglise a répondu une fois pour toutes aux pseudo-progressistes qui voudraient la mettre en demeure de suivre les évolutions de la science et de donner de ses dogmes des interprétations successives, sans cesse amendées, pour demeurer toujours au niveau de la science et de la mentalité des contemporains.

Mais voici que l'objection prend une autre forme. Toutes les définitions de l'Eglise doivent leur formulaire à l'ancienne philosophie ; or l'ancienne philosophie a été supplantée par la philosophie moderne ; *toutes* les définitions doivent donc être révisées d'après « la philosophie d'aujourd'hui ». Et pour que l'Eglise ne se méprenne pas sur la portée de la révision qu'on attend d'elle, on précise en des termes qui montrent bien qu'il ne suffirait pas d'une amélioration du vocabulaire. « La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création ? La connaissance de l'histoire ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation ? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption »[2].

Ne nous arrêtons pas à cette affirmation évolutionniste, déjà discutée, que des idées fondamen-

1. *Conc. Vatic.* Constit. *Dei Filius*, cap. 4, n. 3.

2. *Autour d'un petit livre*, p. 154, cf. 152 et Avant-propos, XXVIII, XXIX.

tales et suprasensibles, telles que l'idée de création, de révélation et de rédemption, pourraient, avec le temps et le progrès des sciences, recevoir une interprétation toute différente de l'interprétation traditionnelle. Ce que nous voulons maintenant examiner, c'est la question de savoir si l'Eglise « donne ses définitions d'après la philosophie », et si les formules dogmatiques sont aussi absolues que le dogme qu'elles expriment, ou si, au contraire, elles peuvent avoir une certaine « élasticité » [1].

Les définitions dogmatiques sont formulées en langage humain aussi bien que les paroles de la Sainte Ecriture, avec cette différence pourtant que celles-ci sont généralement empruntées à la langue « populaire », tandis que celles-là appartiennent plutôt au vocabulaire précis de la langue « philosophique ». Dans l'énoncé dogmatique comme dans tout énoncé humain, la « pensée » doit être considérée avant toutes choses; seule, la pensée est d'essence divine; seule, par suite, la pensée est absolue, immuable, définitive. La formule a bien aussi quelque chose d'absolu, mais en ce sens seulement « qu'il ne sera jamais permis de l'entendre autrement que ne l'ont entendue les conciles ou les papes qui l'ont énoncée ». S'il en était autrement, on pour-

1. Ce point a été mis en parfait relief par le P. de Grandmaison, S. J. : « L'*élasticité des formules de foi*, *Etudes*, 25 juillet et 10 août 1898; cf. *Revue Thomiste*, janvier-février 1904. *La réforme de la théologie catholique*, par le P. Gardeil; *Bulletin de littérature ecclésiastique*, février-mars 1904. *Dogme et Histoire*, par Eugène Portalié.

rait éluder toutes les définitions et les tenir pour essentiellement relatives et provisoires. En ce cas, l'énoncé ecclésiastique ne présenterait à l'esprit aucun sens précis et obligatoire, la foi n'aurait plus d'objet où se prendre, et pourvu qu'on gardât la formule, « jusqu'à ce que l'Eglise juge à propos de la modifier en l'expliquant », on serait quitte envers l'Eglise, dont on respecterait extérieurement l'autorité sans adhérer intérieurement à aucun de ses dogmes. Il suffirait au fidèle de bien diriger son intention, ou, comme on dit, « d'adhérer d'intention, à la vérité pleine et absolue », qu'en réalité on ignore, que l'Eglise elle-même ignore et qu'elle ignorera toujours, la foi ayant pour objet « l'incompréhensible divin », qui se dérobe à la connaissance tout aussi bien qu'à la compréhension.

L'Eglise ne saurait se contenter d'un formulaire qui respecte les mots, mais qui les vide de toute signification arrêtée. Elle sait que ses formules n'expriment point adéquatement l'objet de foi, mais elle les tient pour exactes ; et elle veut qu'on adhère d'esprit et de cœur, absolument et immuablement, à la vérité qu'elles signifient ; et elle anathématise celui qui n'adhère pas aux jugements ainsi exprimés, tout comme elle anathématiserait celui qui rejetterait la formule en même temps que son contenu.

« L'élasticité » des formules dogmatiques a donc des limites, et ces limites — le simple bon sens ne le dit-il pas assez haut? — sont celles que trace le respect du contenu ou de la pensée définie.

Quant à « l'origine » et à la « valeur » des formules, qu'il nous suffise de rapporter les principales remarques du P. de Grandmaison.

« Un point à noter d'abord, c'est que rarement l'Eglise au début, créera son vocabulaire. Avec le temps seulement, et pour ainsi dire pressée par les hérésies ou les subtilités.., elle frappera comme une médaille à l'effigie nette, un vocable nouveau, dont le sens consacré permettra de symboliser en toute brièveté, en toute exactitude, une doctrine spécifiquement chrétienne [1]. Mais durant les premiers temps, l'utilité des fidèles et la simplicité même de ses exposés dogmatiques lui conseilleront d'emprunter au vocabulaire vulgaire, aux mots connus... les termes de ses définitions... C'est à cette première expression des dogmes que se rattachent les formules des symboles, les âges patristiques, les normes doctrinales qui ont cours dans la théologie antique.

« Mais leurs affirmations n'ont pas suffi longtemps à garder aux professions de foi un sens certain... L'on dut bientôt pousser plus loin ce soin d'exactitude verbale, que S. Paul, à la fin de sa carrière [2], recommandait déjà si instamment... Le légitime besoin de prendre possession, par la réflexion et l'analyse, de leurs croyances, aussi bien que la nécessité de réfuter les hérésies et de répondre aux libres penseurs

1. Transubstantio, ἀειπαρθένος.

2. P. 1ª Tim. vi, 20 ; 2ª Tim. ii, 15.

de la gentilité, forcèrent les docteurs chrétiens à préciser le contenu des formules... Les mots, au cours de cette élaboration, ont éprouvé bien des vicissitudes... Nécessaires pour vêtir la pensée, les termes ne l'incarnent pas jusqu'à ne faire qu'un avec elle... Les limites de cette élasticité sont celles du rapport des mots aux concepts, et deviennent plus étroites à mesure que le vocabulaire ecclésiastique s'affine et se précise. Cause très active du développement dogmatique aux premiers siècles, cette impropriété relative des sentences doctrinales tend constamment à se réduire et ne conserve que dans l'histoire du passé une importance capitale »...

« L'âme divine, qui présida au développement de la doctrine chrétienne.., compléta par une série de définitions, qui s'étend du second concile de Nicée (787) ...jusqu'au concile, inachevé encore, du Vatican, la défense doctrinale de l'Eglise. Presque toutes ces formules, pièces de cette armure spirituelle qui se proportionne aux dangers des âges, ont ce caractère commun qu'elles empruntent la rigueur d'un langage formé aux habitudes scolastiques; même vocabulaire, même netteté, même appel aux principes rationnels. L'immense majorité de ceux qui ont préparé, précisé, prononcé les définitions dogmatiques étaient, par la méthode et la langue, des scolastiques, au sens « historique » du mot. La question se pose donc immédiatement : Dans quelle mesure leur philosophie a-t-elle pénétré dans le dogme, s'est-elle identifiée avec lui?...

A quel degré le magistère enseignant de l'Eglise est-il devenu solidaire de la philosophie scolastique? Quelle liberté d'opiner laisse au penseur chrétien la forme scolastique dans laquelle ont été coulées les définitions doctrinales?

« La réponse générale est commandée par la distinction de ce qui, dans la scolastique, est de philosophie *fondamentale*, et, en droit du moins, universelle, avec ce qu'elle contient de philosophie *systématique*. Tout vaste ensemble de conclusions rationnelles qui prétend enfermer dans ses prises l'univers des choses et des pensées, comprend en effet deux parties : les principes premiers d'abord, qu'on suppose ou connus à tous les hommes ou si facilement démontrables, qu'ils peuvent servir de base assurée pour les déductions ultérieures ; et celles-ci, en s'éloignant des principes universels, seront contestables.., et fussent-elles rigoureuses, elles s'imposeront avec une assurance moindre... Cette seconde partie est la philosophie systématique.

« Or, parmi les philosophies objectives, les seules compatibles avec une foi objective, la scolastique occupe une place à part, par ce fait qu'elle n'est pas sortie, conception géniale, mais pour une part, éphémère, de la pensée d'un seul homme — cet homme s'appelât-il Aristote, Origène ou Kant, — et qu'elle est, au fond, l'une des plus *éclectiques* des philosophies. Elle est, au temps de sa gloire, et quand l'Eglise la prend pour instrument de son enseignement doctrinal, l'aboutissement de longues élaborations »...

Sur ce fonds d'idées générales, de notions vraiment humaines et déjà approfondies, s'édifia au moyen âge un immense édifice systématique... Certaines parties de cet immense édifice vinssent-elles à s'écrouler, il resterait que les fondements, empruntés à la philosophie *universelle*, sont inébranlables. Or je dis que c'est là, au-dessous des superstructures, si régulièrement conduites pourtant, que l'Eglise a pris des assises pour les définitions dogmatiques qu'elle a eu besoin d'édifier depuis... Je dis que les définitions ecclésiastiques, celles mêmes qui s'énoncent en termes spécifiquement scolastiques, ne contiennent, pour la plupart, sous leurs vocables précis, que la philosophie universelle, sur laquelle, en dehors des systèmes particuliers, toutes les métaphysiques doivent s'entendre.

« Soit, par exemple, l'enseignement conciliaire qui concerne les « sacrements », doctrine élaborée plus profondément peut-être qu'aucune autre par le moyen âge scolastique, et fixée par le décret d'Eugène IV pour les Arméniens (1439) et les décrets du Concile de Trente. Il est hors de doute que nulle part on ne trouve chez les Pères, surtout les plus anciens, un pareil système de notions précises, exprimées sous forme rigoureuse. On pourrait dire, si les mots ne semblaient emporter quelque irrévérence, que tous ces rapports entre les vérités révélées, existant réellement dans les monuments de la tradition catholique (Ecriture, liturgies, écrits patristiques), ont été par les scolastiques dégagés

de la matière sacrée qui les maintenait à l'état particulier, et mis en théorèmes, au point de former une théologie géométrique des sacrements... Or ce que je veux, c'est montrer que le ciment philosophique employé par eux n'a introduit dans l'édifice, désormais consacré, de la dogmatique orthodoxe, pour relier ces concepts spécifiquement chrétiens, que des notions de métaphysique universelle...

« Quand Eugène IV affirma que trois éléments parfont tout sacrement : la chose (sensible), en tant que matière, les paroles, en tant que forme, la personne du ministre conférant le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise — et définit que trois des sacrements impriment un caractère indélébile.., les vocables, forme, matière, caractère, semblent gros de scolastique. Et ils sont profonds, en effet, mais n'impliquent cependant, quand on les examine de près, que des notions philosophiques très simples... Que dans le sacrement chrétien la forme et la matière soient substantiellement d'institution divine ; que le caractère imprimé ait, en certain cas, une efficacité telle que non seulement il communique à l'âme une nouvelle manière d'être, mais encore la marque, la consacre, la configure d'une façon indélébile au divin exemplaire, dont il lui communique quelque chose de la noblesse ou de la puissance,... ce sont là des traits que nous impose « historiquement » la foi catholique, non des conclusions déduites par les philosophes. Le « *comment* » deviendra matière à de très

hautes spéculations ; les concepts impliqués par le fait et détaillés dans les formules définies appartiennent tous à la philosophie universelle ; leur expression seule ou l'intelligence plus exacte de ce qu'ils contiennent donnent prise au progrès théologique ». Cependant, poursuit le même auteur, « il peut arriver que pour défendre tels concepts traditionnels, légués à l'Eglise comme de foi par l'antiquité chrétienne, pour empêcher son contenu d'être dénaturé par des interprétations respectueuses des mots et destructives du sens, le magistère inspiré doive recourir à des notions philosophiques, seules capables de maintenir sur le domaine de la raison l'affirmation théologique.

Encore une fois, la philosophie universelle suffira le plus souvent à ce but ; pas toujours, surtout si l'erreur prétend s'autoriser de doctrines métaphysiques déjà systématiques, et à ce titre hors des prises de la raison commune. Des concepts qui fussent restés autrement discutables, peuvent alors entrer dans les formules de foi, logiquement impliqués par la sauvegarde intégrale des vérités révélées... Soit l'*union de l'âme et du corps* : question mystérieuse sur laquelle la philosophie universelle n'a que des thèses bien vagues : deux parties, matérielle et spirituelle, intimement unies en un sujet agissant par elles, je ne crois pas que la méthode socratique puisse mener beaucoup plus loin. Cependant l'Eglise nous déclare, dans le concile de Vienne (1312) que « l'on ne peut, sans erreur

dans la foi, nier ou simplement révoquer en doute que l'âme raisonnable soit, par elle-même, essentiellement, véritablement, la forme du corps humain »[1]. Cette définition laisse pendantes bien des controverses ultérieures sur l'union de l'âme et du corps... et sur le concept de la matière et de la forme appliqué aux choses inanimées. Il reste néanmoins que le concile entendit, non seulement répondre à l'erreur d'un obscur dogmatisant, Pierre d'Olive, mais définir à ce propos un point dogmatique qui coupât court, dans l'avenir, à toute erreur analogue. Ce but, positivement indiqué par la teneur du décret[2], ne laisse, si on le corrobore par la généralité du prononcé doctrinal, par les adverbes caractéristiques qualifiant le mot « forma », aucune probabilité à l'opinion qui restreindrait le sens du concile à la condamnation de Pierre d'Olive. D'ailleurs, on doit forcément admettre que les Pères ont pris les termes qu'ils employaient au sens unanime de l'Ecole à leur époque, au sens où eux-mêmes et Pierre d'Olive les entendaient, au sens où tous les hommes instruits du temps devaient infailliblement les entendre et les entendirent en fait, au sens enfin où tous les théologiens postérieurs les ont entendus. Mais s'il en est ainsi — et je ne vois pas comment on pourrait sérieusement le contester — il faut convenir que le concept scolastique de « *forme*

1. *Clementinæ de SS. Trinit.* fide cath. tit. 1.

2. « Ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac præcludatur universis erroribus, ne subintrent... »

substantielle » (principe déterminant un sujet à tel mode d'être spécifique), qui emporte une philosophie assez développée, doit être tenu pour vrai, au moins par rapport à l'âme humaine... (car) la thèse de l'âme forme du corps est formulée uniquement dans son application à l'union hypostatique...

Pour « conclure », fidèles aux principes des meilleurs théologiens et à la pratique constante de l'Eglise, qui est de ne s'appuyer sur la philosophie que juste ce qu'il faut pour maintenir efficacement le dogme, disons que toute conception, — dans le cas, toute conception de la forme substantielle — qui gardera aux formules un sens certain, et excluant les erreurs auxquelles un magistère autorisé les a opposées, suffira au philosophe croyant. Ce point acquis, il pourra discuter à son gré les conséquences que les scolastiques en ont tirées.

Telle semble être, en définitive, la « limite » de « l'élasticité » qu'il est loisible de reconnaître aux formules dogmatiques en usage dans l'Eglise universelle et promulguées sous forme d'énonciation positive.

Les causes de cette « élasticité » : approximation de langage, intrusion d'éléments philosophiques non indispensables à la valeur objective des jugements, sont moins étendues, de nos jours surtout, que ne semblent parfois le croire des théologiens, plus soucieux peut-être du progrès doctrinal que de l'immutabilité de l'enseignement ecclésiastique.

Aussi je crois bien qu'en réalité leur pensée — quand ils insistent avec le grand Newman, sur cette élasticité, — porte moins sur les formules elles-mêmes, réduites au contenu strictement déterminé que j'ai essayé de préciser, que sur l'atmosphère d'opinions libres qui entoure ces formules, dans l'esprit et dans le langage courant des théologiens aux divers temps de l'Eglise. Et ceci me paraît capital »[1].

1. *L'élasticité des formules dogmatiques*, par le P. de Grandmaison, S. J. *Études*, 20 juillet et 5 août 1898.

CHAPITRE III

L'Apologétique [1].

Le problème de l'apologétique est un de ceux qui préoccupent le plus la pensée contemporaine. D'où lui vient cette actualité ? De la recrudescence des attaques dont l'idée religieuse est aujourd'hui l'objet, surtout en France, du besoin plus vivement senti de cette même idée, et sans doute aussi de l'importance particulière qu'a prise de nos jours la question de « méthode ». — Ce problème délicat a suscité parmi les catholiques certaines dissensions, tenant à des malentendus, à la diversité des tendances intellectuelles, à la différence d'appréciation des maux et des besoins de l'heure présente.

Il n'entre pas dans notre plan de discuter cette question avec toute l'ampleur qu'elle mériterait, mais il nous paraît nécessaire de toucher aux points principaux du débat.

1. Cf. l'abbé de Broglie : *Les progrès de l'Apologétique*, *Religion et critique*, édité par l'abbé Piat ; Le Bachelet, S. J., *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, *Etudes*, 25 juillet, 10 Août, 1897 ; Schwalm, O. P., *Revue thomiste*, Mars 1897, *L'apologétique contemporaine*.

§ I. — *Objet et caractère de l'apologétique.*

L'apologétique tient à la fois de la « science » et de « l'art » : de la science, par son objet, de l'art, par sa méthode. Son objet la rattache à l'ensemble des sciences religieuses, et sa méthode paraît être pour une bonne part une question de « tactique ».

Que veut l'apologétique ? Justifier le catholicisme par l'exposé des raisons qui l'appuient, et par là préparer les voies « à l'acte de foi ».

Le catholicisme se présente à nous comme « la vraie religion », révélée et fondée par Jésus-Christ. Il faut donc montrer les titres de la révélation et les défendre contre les attaques multiples dont ils sont l'objet au cours des siècles. C'est là une question objective, une question générale et qui touche aux fondements de la vraie religion. Aussi a-t-on pu définir l'Apologétique : « *Scientia fundamentorum veræ religionis* ». (HETTINGER). A cette question objective et fondamentale, la Théologie consacre un de ses traités les plus importants : le traité de la VRAIE RELIGION, où l'on prouve le « fait » de la révélation chrétienne et où l'on expose les motifs de crédibilité qui le justifient.

Cependant Jésus-Christ a confié le dépôt de « la vraie religion » à une société permanente et infaillible qu'il a chargée du soin de notifier,

d'expliquer et de défendre les vérités que nous devons recevoir comme objet et règle de foi. Pratiquement, c'est l'Eglise qui « oriente » et « dirige » la foi des chrétiens. Envisagé à ce point de vue, le traité de la « *vraie Eglise* » devient le complément obligé du traité de « la *vraie religion* » et le couronnement de la théologie fondamentale spéculative. L'homme qu'on aura amené à reconnaître « la vraie Eglise », n'aura plus de difficultés au sujet de la « vraie foi ».

Il est donc nécessaire de montrer aux hommes les motifs de crédibilité qui militent en faveur de l'Eglise catholique.

Parmi ces motifs, le Concile du Vatican signale particulièrement « l'admirable propagation, l'éminente sainteté, l'inépuisable fécondité en toute sorte de biens, l'unité catholique et l'invincible stabilité de l'Eglise » [1].

Voilà, pensons-nous, réduit à ses grandes lignes, l'objet propre et essentiel de l'Apologétique. Et donc l'apologiste devra surtout démontrer le fait historique de la Révélation, du christianisme et de l'Eglise catholique et faire voir que celle-ci à bon droit s'impose à tous les hommes.

Régulièrement, il n'a pas à établir les vérités philosophiques dites « préambules de la foi », telles que l'existence et les attributs de Dieu, sa Providence et ses droits sur l'homme. Mais ces vérités préliminaires, autrefois admises sans

1. *De Fide cathol.*, c. III.

conteste, ayant été obnubilées de nos jours, par la libre pensée et par la critique kantienne, l'apologiste moderne se préoccupera d'en bien montrer la force objective.

Il pourra faire davantage. Aux critères « externes », « miracles et prophéties », « *signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata* », il joindra utilement les critères « internes », tirés du fond même de la révélation et bien propres à établir son origine divine par son caractère transcendant : « conformité avec la raison et la loi naturelle, liaison et harmonie des dogmes, convenance avec la nature et les besoins de l'homme ; aptitude à promouvoir d'une façon insigne et constante l'honnêteté des mœurs privées et publiques. Cette preuve par les critères internes est moins simple, moins décisive que la preuve tirée des critères externes ; elle aboutit moins aisément à la certitude touchant le caractère non seulement transcendant maîs proprement divin de la doctrine qui se donne pour révélée. Cependant ces attributs internes conviennent si parfaitement, si éminemment à la doctrine chrétienne, qu'il n'en faut pas davantage, parfois, pour amener un esprit sérieux et cultivé à la ferme conviction de son origine divine. Les anciens Pères ont fait souvent usage de ces signes internes, et Suarez leur accorde une place importante parmi les motifs de crédibilité [1].

1. *De Fide*, disp., 4, sect 3, n. 2 ; cf. de Lugo, *De Fide*, disp. 5, sect. 4.

Mais, l'apologétique n'est pas seulement une « science », elle est aussi un « art ». Elle a sans doute un fond immuable, déterminé par le but qu'elle poursuit ; la démonstration du fait, des titres et du caractère obligatoire de la Révélation. Mais, à la différence du dogme qui se tient immuable et serein sur les hauteurs de la spéculation, l'apologétique vise à la « pratique » et se préoccupe « d'amener » les hommes à la foi. Elle se voit donc obligée de prendre contact avec les hommes, de s'enquérir de leurs tendances, de leurs goûts, de leurs préjugés, et ce besoin « d'adaptation », condition indispensable de succès, la porte à varier ses procédés, à renouveler ses armes défensives et offensives. Tout cela est affaire de temps et de milieu.

L'abbé de Broglie a bien mis en relief ce double aspect de l'Apologétique. « Elle est immuable, puisqu'elle défend un dogme révélé, qui ne peut pas plus changer que la parole divine ne peut admettre d'erreur en elle ; elle est immuable encore, puisqu'elle doit exposer constamment les mêmes preuves fondamentales, et qu'elle s'appuie à la fois sur l'histoire passée du christianisme et sur le cœur humain qui ne change pas. Mais elle est aussi progressive, puisqu'elle doit répondre aux objections tirées d une science profane de plus en plus étendue, et que les preuves elles-mêmes doivent être modifiées en raison des progrès de la science et de l'histoire, et aussi en raison de l'état général des esprits qui les rend plus accessibles à certains ordres d'arguments,

tandis que d'autres cessent de les émouvoir et de les convaincre » [1].

Qu'on varie donc les procédés et qu'on les adapte sans cesse aux besoins changeants des esprits et des siècles ; c'est affaire d'appréciation, non de principes. A une condition pourtant, c'est qu'on n'oublie jamais le but essentiel de l'apologétique, qui est d'amener les hommes à constater le « fait historique » de la révélation et à se soumettre aux vérités révélées, à toutes sans exception, et cela « non à cause de leur évidence interne, mais à cause de l'autorité de Celui qui les a révélées et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper ».

Faisons encore une remarque. La foi, avons-nous dit, est avant tout un acte de « l'intelligence », et celui dont on sollicite l'adhésion est en droit d'exiger qu'on lui donne des preuves péremptoires. Mais on sait aussi — et les théologiens n'ont ni méconnu ni dissimulé cet aspect de la question — que la foi est un acte « libre et méritoire », qui suppose le double concours de la volonté humaine et de la grâce divine. A la préparation « rationnelle » de l'intelligence il faut donc ajouter la préparation « morale » de la volonté et la préparation « surnaturelle » de ces deux facultés, envisagées comme principe adéquat de l'acte de foi.

Cependant, pour si importante et si nécessaire que soit au point de vue pratique de la « ge-

1. *Les progrès de l'apologétique.*

nèse » de la foi, la double préparation morale et surnaturelle, on peut dire que cette préparation, plutôt individuelle et personnelle, ne ressort pas au traité apologétique de la Religion, mais bien aux traités de la Grâce et de la Foi, où le théologien « psychologue » fait l'analyse de l'acte surnaturel en général, et de l'acte de foi en particulier. L'apologétique vise directement la préparation « intellectuelle » ; son but est d'établir l'objet de la foi, qui est la vraie religion, considérée comme l'ensemble des vérités révélées de Dieu, et de prouver par là que l'acte de foi est en même temps « raisonnable » et « obligatoire ».

Pour conclure, autre chose est la genèse de la foi — question pratique de psychologie morale et surnaturelle, intéressant le prédicateur et le confesseur — autre chose le « fondement » et la « règle » de la foi — question spéculative de dogmatique générale, s'adressant à l'apologiste, chargé de montrer la vraie religion et la vraie Eglise. C'est pour n'avoir point su distinguer ces deux questions bien différentes, quoique connexes, que certains apologistes modernes ont commis des confusions fâcheuses et adressé à l'apologétique « traditionnelle » des reproches immérités.

§ II. — *Apologétique moderne.*

I. — Immuable dans son « fond » et dans ses « principes », l'apologétique peut être variable

dans ses « formes » et dans ses « applications », particulièrement aux époques de transformations et de luttes.

« Ceci explique le grand nombre d'essais tentés au siècle qui vient de finir, et les formes si diverses qu'on a données à la défense de la Religion. Avec Chateaubriand, apologétique plutôt par le dehors du christianisme, par son côté poétique et artistique. Avec Lacordaire, apologétique chaude et concrète, par le fait de l'Eglise qui s'impose et les « vertus réservées » dont elle est le principe. Avec M. l'abbé Bougaud, apologétique plus affective et mystique, par la réponse que donne le Christianisme aux besoins intimes de l'âme, à la nécessité d'une vie religieuse, ou par la transcendance du Christ. Avec Auguste Nicolas et Frantz Hettinger, apologétique plus intégrale et plus scientifique. Avec M. l'abbé de Broglie, apologétique plus historique, partant de la transcendance du christianisme en face des autres religions. Avec MM. Ollé-Laprune et Yves Le Querdec, apologétique psychologico-morale, fondée sur la convenance intellectuelle et morale du christianisme, ou son identité avec les lois de la vie » [1].

Ces diverses formes d'apologétique ont répondu aux besoins de l'heure qui les a vues naître. Quelques-unes même peuvent rendre encore de bons services, surtout si l'on a soin de les compléter les unes par les autres, pre-

1. Le Bachelet. S. J. *Etudes*, 5 Août 1897, p. 377.

nant à chacune ce qu'elle à de meilleur. « Point d'exclusivisme, dirons-nous avec le sage écrivain déjà cité, point d'exclusivisme qui enlèverait à l'apologétique le caractère de « plénitude » et d'harmonie » qu'elle doit revêtir pour satisfaire les esprits. Elle sera complète, quand elle embrassera dans une large synthèse l'argument des miracles et l'argument des vertus, les preuves extrinsèques et les preuves intrinsèques ; en un mot, la préparation intellectuelle sous ses formes multiples, *théologique, historique*, *scientifique* ou *philosophique*.

« L'essentiel, c'est de ne pas perdre de vue le point qu'il faut nécessairement établir : le *fait divin* de la révélation chrétienne [1], le caractère qu'elle a de doctrine révélée. Toute apologétique intégrale doit donc aboutir à ceci : Dieu a parlé vraiment aux hommes ; il est intervenu par un

1. Il faut donc, au point de vue de la foi, — sans parler des autres — regretter la nouvelle théorie qui déprécie l'histoire et la certitude historique au profit de l'immanentisme. « Ces témoignages que nous fournit l'histoire, tant que nous ne les considérons qu'en historiens et du dehors, sont purement contradictoires et se détruisent ». LABERTHONNIÈRE, *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec*, p. 133, cf. p. 137. C'est oublier que la révélation appartient à l'histoire, que l'Evangile appartient à l'histoire, que la divinité de Jésus appartient à l'histoire, que l'institution divine de l'Eglise appartient à l'histoire et que toutes ces vérités veulent être prouvées par des preuves historiques certaines et nullement contradictoires. De là l'insistance de Léon XIII sur l'autorité *humaine* et *historique* des Livres Saints : « Quoniam vero divinum et infallibile magisterium Ecclesiæ in auctoritate etiam Scripturæ sacræ consistit, hujus propterea fides, saltem humana, asserenda in primis vindicandaque est ». (Encycl. *Providentissimus Deus*).

acte positif et spécial ; en ce sens du moins il y a eu miracle. Si elle n'aboutit pas là, une méthode pourra servir encore, et beaucoup peut-être, mais seulement à titre subsidiaire ou préparatoire à l'apologétique proprement dite.

Une apologétique qui laisserait complètement de côté l'argument des « signes » divins, prophéties et miracles, aurait, en outre, le grave inconvénient de paraître sacrifier les preuves que la tradition ecclésiastique et spécialement le concile du Vatican ont considérées comme les plus fondamentales et les plus efficaces.

Et puis, le chrétien ne doit-il pas accepter la révélation telle qu'elle est *de fait*, avec les prophéties et les miracles qui la concernent et que l'Eglise affirme expressément ? Or l'Eglise affirme le miracle, non pas à un titre quelconque, mais comme signe divin de la révélation et de son propre caractère surnaturel » [1].

II. — A la lumière de ces principes, il nous sera permis d'apprécier certaines formes de l'apologétique moderne. Deux surtout méritent d'attirer notre attention : l'apologétique psychologico-morale et l'apologétique « d'immanence ».

La première est représentée par Ollé-Laprune, Brunetière et Fonsegrive [2], la seconde a été exposée avec chaleur par Maurice Blondel. La première « aurait surtout pour objet l'exposition

1. Le Bachelet, *ibid.* p. 378.

2. M. Fonsegrive, *La Quinzaine*, 1er janvier 1897, art. *La science, la croyance et l'apologétique*. Ollé-Laprune : *Le prix de la Vie*.

de la valeur et de la vertu intrinsèques du christianisme », et pourrait s'établir en montrant l'identité du christianisme avec les lois de la vie intellectuelle et morale. Pour cela, nul besoin de recourir à des considérations métaphysiques ou théologiques, si peu comprises des hommes de notre temps.

La seconde, au contraire, telle que la comprend M. Blondel, aurait un caractère nettement métaphysique, bien que basée sur la psychologie de l'*action* [1]. L'auteur estime que « se borner à prendre l'âme par ses besoins intimes » ou par des raisons de « convenance morale et sociale », serait s'exposer à « n'avoir aucune action sur des esprits nourris comme ceux de nos contemporains à l'école du criticisme. Avant tout, il faut faire la préparation du « sujet ». — « C'est du côté de la préparation humaine qu'il y a défaut et que l'effort de la démonstration doit porter » [2].

Mais comment entendre cette préparation subjective et philosophique ? L'observation de la mentalité moderne va nous fournir la réponse. « La pensée moderne, avec une susceptibilité jalouse, considère la notion « d'immanence » comme la condition même de la philosophie. Or le triomphe de la nouvelle méthode consiste à tirer de l'analyse même de l'action et de la pensée — et par suite du sujet lui-même —

1. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique.*
2. *Lettre*, p. 22.

cette inéluctable conclusion que le « surnaturel », loin d'être un obstacle à « l'expansion » de l'activité humaine, est postulé par elle comme une nécessité absolue. « Le progrès de notre volonté nous contraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin d'un surcroît, nous donne l'aptitude, non à le produire ou à le définir, mais à le reconnaître et à le recevoir »[1]. C'est par là que se produit en nous « cette aspiration intérieure à la vérité de l'objet qui la contentera »[2].

Malgré les divergences qui les séparent, les partisans des méthodes « modernes » s'accordent presque tous à combattre la raison « spéculative » et à proclamer l'insuffisance de l'apologétique « traditionnelle », dont les moyens paraissent surannés[3].

Notre première remarque sera pour maintenir — théologiquement et philosophiquement — les titres et la valeur de l'apologétique traditionnelle. Théologiquement, parce qu'elle a été consacrée — dans ses principes et dans sa méthode — par le Concile du Vatican et par Léon XIII. — Philosophiquement, parce qu'elle se justifie sans peine aux yeux de la droite raison et que, sans sacrifier aucun principe, elle peut se prêter à tous les progrès ultérieurs.

Le Concile du Vatican veut qu'avant tout on

1. *Lettre*, p. 38 et 28 ; cf. *La Quinzaine*, 1er janvier, 1897, p. 124, 125.

2. *Ibid.* p. 9 et 10.

3. Cf. Blondel, *Lettre*, p. 83, 47, 79.

établisse la foi sur des motifs « extérieurs » de crédibilité : miracles et prophéties, transcendance de l'Eglise prouvée par sa propagation, par son unité, sa stabilité, sa sainteté et par ses œuvres, toutes choses qu'on peut regarder « comme des signes certains et parfaitement adaptés à l'intelligence de tous ». — Le 8 septembre 1840, M. Bautain dut signer plusieurs propositions, dont la troisième était ainsi conçue : « La preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force et son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens ; et c'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à l'incrédule qui la rejette, ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent ».

Quant au caractère « obligatoire » de la foi, le Concile du Vatican le tire tout entier non « du dedans » mais « du dehors », c'est-à-dire de l'autorité souveraine de Dieu et de notre absolue dépendance à son égard. « L'homme étant tout entier dépendant de Dieu comme son Créateur et Seigneur, et la raison créée étant absolument sujette à la vérité incréée, nous sommes tenus de rendre à la révélation divine la pleine soumission de l'intelligence et de la volonté par la foi »[1].

Enfin pour ce qui est des vérités « ration-

1. *De Fide cathol.*, cap. 3.

nelles » présupposées par la foi, telles que l'existence de Dieu et ses titres de Créateur et de Seigneur, de principe et de fin de toutes choses, l'Eglise enseigne qu'on peut les connaître avec « certitude » par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses créées » [1].

Après d'aussi nettes déclarations, peut-il être permis à des catholiques de traiter l'apologétique « traditionnelle de forme vieillie et surannée », ou seulement de contester sa valeur et son opportunité ? — De même, après l'Encyclique *Æterni Patris,* où la philosophie de saint Thomas est présentée comme la plus conforme à la doctrine de l'Eglise, et comme devant être fidèlement suivie dans les séminaires et collèges catholiques, est-on bien venu à écrire des lignes comme celles-ci : « C'est la conception même de la raison et de la philosophie, telle qu'elle est admise par la scolastique comme un héritage du passé, qui enferme le germe de tous les combats livrés depuis lors contre l'idée chrétienne » [2] ?

« Chose étonnante, dirons-nous avec le P. Bachelet, ce sont les reproches que certains

1. Conc. Vatic., *ibid.* cap. 2 et can. 1.

2. M. Blondel, *Lettre*, p. 47, 48. — A une assertion aussi peu justifiée, opposons les graves déclarations de Léon XIII : « Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere, neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta præstolari, quam quæ jam est per Thomam consecuta ». *Æterni Patris.*

adressent à l'apologétique traditionnelle, qui nous permettront de mettre ses titres en relief. Les réponses qu'elle fait aux attaques dont elle est l'objet s'appuient sur autant de principes qui la justifient elle-même.

On lui reproche de ne pas faire sortir de l'homme même le caractère obligatoire de la foi, et elle répond : C'est qu'en effet l'obligation vient de plus haut.

On lui reproche de viser avant tout un simple « fait », le fait de la révélation, et elle répond : C'est qu'en effet la foi tout entière repose sur ce fondement.

On lui reproche son « intellectualisme », qui voit dans la foi le simple assentiment de l'esprit à un « symbole », tandis qu'il faut partir d'une foi « vive et agissante », et elle répond : C'est qu'en effet, la foi n'est pas, par définition, vive et agissante.

On lui reproche de s'embarrasser de « métaphysique », d'appeler à son secours, pour établir les vérités philosophiques que la révélation suppose, cette « raison spéculative » si malmenée par le criticisme, et elle répond : C'est qu'en effet la raison seule, la « raison raisonnante » doit établir ces vérités, et l'Eglise dit qu'il en doit être ainsi.

On lui reproche de s'appuyer surtout, dans la démonstration de la foi, sur ces « signes externes », prophéties, miracles et faits du même genre, qui ont peu ou point de prise sur les esprits modernes, et elle répond : C'est qu'en effet

ces « signes externes » sont le sceau divin imprimé par Dieu à sa révélation ; en leur donnant cette importance, je ne suis pas seule, l'Eglise est avec moi [1].

Au reste, l'apologétique « traditionnelle » n'est ni « exclusive » ni « systématique », et son passé témoigne que, sans sacrifier aucun principe, elle sait accueillir toutes les améliorations. N'a-t-elle pas pris tout ce qu'il y avait de bon — en laissant ce qui pouvait être erroné ou défectueux — dans l'apologétique de Chateaubriand et de Lacordaire, de l'abbé Bougaud et d'Auguste Nicolas, du P. Gratry et de l'abbé de Broglie ? Pourquoi donc opposerait-elle une fin de non-recevoir à l'apologétique « psychologico-morale » ou à l'apologétique « d'immanence », si elles contiennent des éléments utilisables ?

Et sans doute elles pourront être utilisées à titre de *préparation « subjective »*, en montrant que la science et la philosophie, incomplètes au point de vue de la connaissance « spéculative », sont tout à fait insuffisantes au point de vue « moral et social », et que, puisqu'il ne se suffit pas à lui-même, l'homme doit aspirer à un surcroît de lumière pour son esprit, à une règle supérieure pour sa volonté, à une discipline morale et religieuse pour la société, qui réfrène l'égoïsme et les appétits, affranchisse l'individu de ses mauvais instincts, inspire la charité et le dévouement, coordonne et stimule les éner-

1. *Etudes*, 10 Juillet 1897, p. 156, 157.

gies vers un idéal élevé et vraiment digne de l'homme.

Arrivés là, le moraliste et le philosophe montreront dans la foi et dans l'Eglise ces biens supérieurs, inaccessibles aux forces humaines, mais tout prêts à se donner à qui les désire sincèrement. En dehors de la foi et de l'Eglise, à quelques exceptions près, égoïsme, division et impuissance ; par la foi et dans l'Eglise, charité, harmonie, plénitude de la vie morale et sociale. Parfaitement.

Tout au plus pourrait-on observer que, dans leurs grandes lignes et abstraction faite de la forme systématique qu'on leur a donnée de nos jours, plusieurs de ces idées sont beaucoup moins nouvelles qu'on ne pense. Saint Thomas a prouvé la nécessité « morale » de la révélation par d'excellents arguments, empruntés à l'expérience et à la psychologie [1]. — A la suite de S. Augustin, tous les théologiens ont redit la nécessité de l'humilité et de la bonne volonté stimulée par la grâce pour arriver à la foi. « *Nemo credit nisi volens* » est passé en axiome. — Bossuet a démontré aux protestants que l'Eglise est indispensable à la conservation de la foi et de l'unité, comme à la saine interprétation de l'Ecriture. — Historiquement, et par une comparaison savante avec les diverses religions qui se disputent l'empire des âmes, l'abbé de Broglie a établi « l'absolue transcendance »

1. S. Th., 2a 2ae, q. 2, a. 4. c.

de la religion et de l'Eglise catholique. — Le Play et Taine, par l'étude de l'histoire et l'observation du cœur humain, ont abouti à la nécessité sociale du Décalogue et de l'Evangile. Enfin, pour ce qui concerne les harmonies du dogme avec la raison et les besoins de l'âme, il ne semble pas qu'on ait beaucoup ajouté à la *Somme de Théologie*.

Mais, dit-on, les hommes de notre temps, imbus et saturés de criticisme, ont besoin qu'on leur montre tout cela par les procédés de la philosophie « immanentiste ».

Qu'une telle méthode puisse être une sorte de nécessité « hypothétique » à l'égard d'esprits imprégnés de criticisme subjectiviste, et qu'elle puisse fournir certains arguments *ad hominem* capables de les acheminer progressivement à la foi, c'est affaire d'appréciation et nous n'engagerons pas de controverse à ce sujet.

Ce que nous ne saurions accorder, c'est que la méthode nouvelle soit présentée comme « la méthode philosophique par excellence », comme ressortant de « l'évolution de la pensée moderne », non comme un accident passager, mais « comme une acquisition en soi justifiée », à tel point que jusqu'ici on n'ait eu « ni philosophie exactement délimitée ni scientifiquement constituée », ni « philosophie chrétienne » à proprement parler [1]. Pour nous et conformément à la

1. M. Blondel, *Lettre*, p. 44, 47, 48.

pensée de Léon XIII et de Pie X [1], l'ancienne philosophie « objectiviste », d'Aristote et des scolastiques, sauf quelques légères retouches et quelques perfectionnements amenés par les progrès de la science moderne, est la philosophie la mieux établie, la plus cohérente et la mieux adaptée aux conditions de l'Apologétique. Le subjectivisme kantien, au contraire, est, à nos yeux, une aberration et la théorie de l'immanence qui accepte le point de départ de Kant pour combattre certains disciples du Maître nous paraît s'engager dans une voie dangereuse et glissante. Et la preuve en est que, passant de « l'hypothèse » à la « thèse » — ainsi qu'il arriva jadis à plus d'un libéral — elle en est venue à regarder « comme très juste, au fond, l'idée que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que, ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible, sans être de quelque manière « autonome » et, « autochtone » [2].

Assurément il y a plaisir pour nous à constater « qu'un fait historique, qu'un enseignement traditionnel ou qu'une obligation surajoutée du dehors » s'harmonise avec nos pensées et nos

1. Bref du 23 janvier 1904, en faveur de l'Académie de S. Thomas. Cf. P. Schwalm, *Revue thomiste*, sept. 1896, mai et juillet 1897.
2. M. Blondel, *Lettre*, p. 28.

tendances personnelles, et « corresponde en quelque façon, à un besoin d'expansion ». Mais en fût-il tout autrement, le fait, l'enseignement et l'obligation — s'ils étaient bien constatés — garderaient toute leur valeur et toute leur force obligatoire. Nous ne sommes ni la règle, ni la mesure des choses, favorables ou contraires à notre besoin d'expansion, la vérité et le devoir tirent d'eux-mêmes leur force et s'imposent à nous par leur propre vertu.

D'un autre côté, le système de l'immanence échappe-t-il complètement au reproche que lui ont adressé de graves théologiens, de nuire à la cause du surnaturel et de favoriser le naturalisme qu'il voulait forcer dans ses derniers retranchements ? M. Blondel entreprend de « démontrer philosophiquement », non pas seulement la « possibilité » ou la « convenance » mais bien la « nécessité » du surnaturel, « indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme » [1]. — « S'il est vrai que les exigences de la révélation sont fondées, on ne peut dire que chez nous nous soyons tout à fait chez nous ; et de cette insuffisance, de cette impuissance, de cette exigence, il faut qu'il y ait trace dans l'homme purement homme, et l'écho dans la philosophie la plus autonome » [2].

A quoi le P. Le Bachelet répond, suivant nous, fort à propos : « L'homme purement homme,

1. *Lettre*, p. 36, *L'Action*, p. 388.
2. *Lettre*, p. 31.

s'il existait, trouverait en lui le besoin d'une religion, mais non pas d'une religion surnaturelle... L'homme, purement homme, constaterait assurément la dépendance de sa raison et de sa volonté à l'égard de Dieu, mais cette dépendance essentielle ne sortirait pas de l'ordre naturel. De même, l'action humaine exige essentiellement la coopération divine ; mais, dans l'homme purement homme, cette coopération, ce concours de Dieu serait purement naturel. — L'homme purement homme trouverait même en lui, suivant l'opinion commune des théologiens, le besoin d'un surcroît, d'un secours spécial, pour observer d'une façon constante tous les préceptes de la loi morale et résister aux tentations graves ; mais en dehors d'une institution divine « positive » destinant l'homme à une fin supérieure, ce secours resterait d'ordre naturel.

« L'homme, purement homme, ne trouverait en soi aucune « exigence » de la fin surnaturelle, de la vision de Dieu, de tous ces dons gratuits qui forment l'ordre de la grâce et n'ont de raison d'être que comme moyens surnaturels, en vue d'une fin surnaturelle...

« L'homme, tel qu'il nous apparaît dans la théologie ou dans l'histoire de la révélation, est l'homme destiné à une fin surnaturelle ; en cet homme se trouve, *de fait*, l'exigence du surnaturel, mais uniquement en vertu de son élévation gratuite et des titres supérieurs qu'elle lui confère, non pas en vertu de sa nature humaine,

considérée en elle-même et dans ses droits propres »[1].

Sans doute la raison peut découvrir une grande « convenance » dans cette destination de l'homme à la vision de Dieu, comme fin dernière, et dans son élévation à l'ordre de la grâce qui en est la conséquence ; mais il ne faut pas confondre « convenance » et « exigence ». Dans le cas présent, la convenance se borne à ceci, que la nature humaine a une « aptitude » spéciale à devenir le sujet d'une perfection supérieure, qui ne lui est ni nécessaire, ni aucunement due. Cette convenance ne saurait suffire pour constituer une démonstration rationnelle de la « nécessité » du surnaturel, ni pour justifier cette assertion « que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde, en quelque façon, à un besoin d'expansion ».

Enfin on méconnaît la vraie notion du surnaturel « absolu », quand on le proclame « nécessaire », en même temps « qu'inaccessible » à l'homme, car, par définition, le surnaturel absolu est ce qui dépasse non seulement les forces, mais encore les exigences de l'homme, comme de toute nature créée. Or ce qui serait nécessaire à l'homme purement homme ne dépasserait

1. Le P. Labertonnière a interprété dans ce sens restreint la pensée de M. Blondel. (*Le problème religieux*, p. 21, 22) : mais cette interprétation paraît peu conforme au point de départ et au but strictement philosophique de l'auteur. Elle se heurterait d'ailleurs à d'autres difficultés que M. l'abbé Gayraud a développées dans la *Revue du Clergé français*, 16 novembre 1903, p. 637-543.

point ses exigences. — Si donc, en fait, historiquement parlant, Dieu a daigné élever l'homme à une fin surnaturelle, s'il a rendu cette fin obligatoire pour le genre humain, ce n'est pas dans l'homme purement homme qu'on peut retrouver des preuves de ce fait. Et la philosophie, restant pure philosophie, n'est pas plus capable d'établir la nécessité que le fait du surnaturel proprement dit » [1].

Pour conclure par une juste remarque de M. l'abbé Gayraud : « on ne démontre pas les faits historiques au moyen de la méthode d'immanence » [2].

§ III. — *Contribution de la Théologie* [3].

Au problème de l'apologétique est venu s'ajouter le problème de la théologie, révélant les mêmes tendances et faisant éclater les mêmes divisions. Cependant le nouveau problème a suscité de bons travaux qui ont éclairé plusieurs points d'un réel intérêt.

A la lumière des études récentes, nous examinerons la genèse, l'objet et les principes générateurs de la Théologie.

1. *Etudes*, 5 août 1897, *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, p, 461-643.

2. *Revue du Clergé français*, 15 nov. 1903, *A propos de la philosophie religieuse*, p, 637-643.

3. Cf. le R. P. Lemonnyer, O. P. *Revue du Clergé français*, 1er mars et 1er oct. 1903, Mgr Mignot, *La Méthode de la théo-*

I. — *Genèse de la Théologie.* « La raison ne se suffit pas à elle-même ; elle aspire à un surcroît de lumière qu'elle trouve dans la foi, à un secours d'En-Haut qu'elle trouve dans la grâce, à une discipline ferme et indéfectible qui se rencontre dans l'Eglise... A ce point de vue, le surnaturel satisfait aux aspirations les plus hautes de la nature, *Intellectus quærens fidem.*

Mais la foi présente à la raison des vérités sublimes, qu'il faut accepter sur la seule autorité de Dieu qui les révèle. Et voilà que la raison ne se trouve qu'à demi contente. Son acte propre, à elle, c'est de voir ; la foi, au contraire, est satisfaite de croire. Ces objets auxquels la foi adhère avec une joie sans mélange, ils demeurent, pour la raison, dans une obscurité presque noire, qui la fait souffrir étrangement. Elle s'agite, elle fait effort pour saisir et amener à la lumière ces ombres mystérieuses qu'elle entrevoit, grâce à la foi, sur la paroi d'une caverne plus sombre encore que celle de Platon. C'est ce besoin de la raison qui va créer la Théologie. « *Fides quærens intellectum* ».

« L'intelligence humaine ne se contente pas de pousser la foi à fleurir en théologie. Elle lui offre les ressources dont elle a besoin pour percer son enveloppe étroite et monter dans la lumière.

logie ; Discours publié dans les *Questions actuelles*, 15 mars 1903 ; R. P. Coconnier. O. P. *Revue thomiste*, janvier-février 1903, *Spéculative ou positive* ; le R. P. Grandmaison, S. J. *Théologiens scolastiques et théologiens critiques, Etudes*, janvier 1898.

Elle lui fournit l'humus de ses propres concepts... Les vérités révélées, rencontrant une intelligence armée déjà de ses concepts propres.., étoileront fatalement, dans ce milieu nouveau ; elles diffuseront leur vertu intellectuelle divine dans l'humus rationnel, il se produira de tous côtés des sortes de fermentations.

La question précise qui se pose maintenant... est celle-ci : étant donné, d'un côté, le point de départ « psychologique » de la théologie, qui est la foi catholique « commune », et de l'autre, la nature de ce besoin intellectuel qui aiguillonne le croyant, quelle est, s'il veut se satisfaire dans toute la mesure possible, la série complète des opérations scientifiques où l'esprit va se trouver engagé ? »[1]

La première est de s'assurer, avec le plus de précision possible, du contenu de l'objet de la foi, c'est-à-dire de la vérité révélée, puisque la théologie tout entière doit travailler sur les données de la révélation. C'est la théologie « positive » qui devra fournir la réponse à cette question ».

II. — *Théologie positive*. Avant toutes choses, il importe de nous faire une juste idée de la théologie positive, si nous voulons éviter certaines confusions auxquelles a donné lieu cette question délicate. A la suite du P. Coconnier et du P. Lemonnyer, nous adoptons comme étant

1. Lemonnyer, *Revue du Clergé français*, 1er oct. 1903, *Comment s'organise la théologie*, p. 228, 229.

la plus exacte, la définition du cardinal Franzelin. D'après le savant cardinal, la théologie positive a pour but essentiel de rechercher « quelles vérités théoriques et pratiques sont contenues dans la parole de Dieu, en tant que cette parole nous a été conservée par l'Ecriture et la Tradition et qu'elle nous est proposée par l'Eglise, et de quelle manière elles y sont contenues »[1].

Les vérités que les Apôtres tenaient du Christ ou du Saint-Esprit, et qu'ils communiquèrent comme telles, de vive voix et sans les consigner dans l'Écriture, aux premières communautés chrétiennes, « se sont déposées au cours des siècles dans des monuments littéraires ou réels qui en sont les témoins authentiques. C'est en interrogeant ces monuments que nous pouvons prétendre connaître le contenu de la *Tradition*. D'où, en pratique et d'une manière concrète, la formule de Franzelin se résout en celle-ci : la théologie positive a pour objet la parole de Dieu, en tant qu'elle nous a été conservée dans l'Ecriture et les monuments de la Tradition.

Ce n'est pas tout. Pour avoir l'objet de la théologie « positive », dans son intime détermination, il faut ajouter une clause essentielle qui est « *la proposition ou l'enseignement de l'Eglise* »[2]. Car la théologie positive étudie la parole de Dieu dans l'Ecriture et les monuments de la

1. *De divina traditione*, p. 613 ; *de Deo uno*, p. 14.

2. Lemonnyer, *Revue du Clergé français*, 1er mars 1903, *Théologie positive et théologie historique*, p. 7.

Tradition, d'après l'interprétation qu'en donne l'Eglise elle-même.

De là plusieurs conséquences importantes.

Et d'abord, « il est facile d'apercevoir que cet objet est « surnaturel » et que la théologie positive ne peut prendre contact avec lui que dans une lumière surnaturelle. Qu'il existe une parole de Dieu, que cette parole nous ait été conservée d'une manière authentique dans l'Ecriture et les monuments de la Tradition, que tout cela vive dans l'enseignement infaillible de l'Eglise et que ce soit là qu'on doive l'étudier, ce n'est pas, chez le théologien positif, une conviction purement scientifique, mais une persuasion surnaturelle dérivée de la foi.

« Observons ensuite que les vérités théoriques et pratiques dont il est ici question, sont proprement des vérités « *religieuses* ». La théologie positive n'étudie la parole de Dieu que dans la proposition qu'en fait l'Eglise et dans l'interprétation que l'Eglise donne des documents qui la contiennent. Mais l'interprétation de l'Eglise ne porte directement que sur les vérités qui intéressent « la foi et les mœurs ». La tâche de cette théologie est donc très déterminée et très limitée. Quand elle a dressé un *catalogue* exact des vérités religieuses contenues dans la parole de Dieu, qu'elle a relevé leurs formules authentiques et précises, la manière dont chacune d'elles est garantie par cette parole de Dieu, dans l'état actuel de l'enseignement de l'Eglise, elle a fait son œuvre, et l'on n'a plus rien à lui demander.

Le rôle qu'elle s'est fixé à elle-même, c'est de fournir aux théologiens quelque chose comme l'Enchiridion de Denzinger, mais plus complet, plus élaboré, et avec une justification rigoureuse de chaque conclusion.

« Pour cela, il faut d'abord dresser le catalogue authentique des Ecritures et des monuments de la Tradition, reconnaître les textes les plus sûrs qui en soient parvenus jusqu'à nous, et finalement en faire « l'exégèse » ; puis, la matière étant ainsi préparée, il faut l'expliquer d'une manière méthodique pour en extraire les vérités religieuses qu'elle contient. — Le théologien positif n'a pas à se préoccuper lui-même de la première partie de cette tâche. Il arrive après le *critique* et l'*exégète* et recueille le fruit de leurs recherches. — Mais qu'on y prenne bien garde, cette critique, cette exégèse présupposées par le théologien positif et dont il utilise les résultats, doivent être du même ordre que sa propre science, c'est-à-dire « *théologiques* ». Comme la théologie positive, elles ont pour objet la parole de Dieu, en tant qu'elle nous a été conservée dans l'Ecriture et dans la Tradition, et qu'elle nous est proposée par l'Eglise. La critique dont nous parlons, et dont il nous paraît tout à fait essentiel de remarquer le caractère « théologique ». dans le relevé qu'elle fait des Ecritures inspirées et des monuments de la Tradition surnaturelle, dans le discernement des textes sûrs, a pour règle intrinsèque, spécifique, le sentiment de l'Eglise, tel qu'il résulte de ses déclarations expresses et de

son usage officiel... L'exégèse à laquelle elle prépare les voies, se règle de même et d'une manière positive, essentielle sur des principes théologiques. — Comme elle porte sur la parole de Dieu considérée comme telle, dans son être intime et divin, de même s'éclaire-t-elle d'une lumière surnaturelle, « qui est l'interprétation et l'enseignement de l'Eglise ». Elle usera, sans doute, « dans le détail », des procédés scientifiques qui sont en eux-mêmes de l'ordre naturel et dont se sert l'exégèse purement « historique », mais ce sera sous l'influx de sa lumière et de ses principes surnaturels. — Les règles de cette critique et de cette exégèse *théologiques* ont été tracées avec une autorité souveraine par l'Encyclique *Providentissimus Deus*. Le *cursus sacræ scripturæ* S. J. est l'œuvre la plus considérable qui existe actuellement dans le domaine de la critique et de l'exégèse théologiques de l'Ecriture...

Etant donné que la théologie positive se meut, sans jamais en sortir, dans le domaine surnaturel, comment s'étonner qu'elle procède dans son travail d'après les principes d'une « méthodologie » spéciale, supra-scientifique? Cette méthodologie, ce sont « *les lieux théologiques* ». Les règles formulées par cette logique sacrée guident la théologie positive dans l'accomplissement de sa tâche et achèvent d'en faire une science surnaturelle comme la théologie « spéculative » elle-même » [1].

1. R. P. Lemonnyer, art. cit. p. 7-10.

III. — *Théologie historique.* De tout ce qui précède il résulte que c'est à tort que certains écrivains modernes ont confondu la théologie « positive » avec la théologie « historique ». La première est, « au fond, aussi ancienne que la théologie elle-même, puisque nous voyons les docteurs scolastiques introduire dans leurs sommes, sous forme d'arguments d'autorité, divers textes de la Sainte Ecriture, les écrits épars des principaux Pères, les actes des grands conciles et quelques lettres pontificales célèbres... Les « *sed contra* » théologiques de la somme de saint Thomas sont un exemple, remarquable à tous égards, de ce procédé ».

La théologie historique, au contraire, ne remonte guère au-delà des dernières années du XIX[e] siècle, et elle est principalement due aux progrès réalisés de nos jours par les sciences historiques. Malgré les analogies et les points de contact qu'on remarque entre ces deux sciences, on peut dire qu'elles n'ont ni le même objet, ni le même but, ni la même méthode, ni la même autorité.

La théologie historique est purement historique ; elle comprend l'histoire de la religion biblique et l'histoire des dogmes ; elle ne se propose pas, au moins directement, de justifier les croyances actuelles de l'Eglise, elle veut seulement connaître les différentes phases du mouvement religieux. Elle professe ne rien devoir à la théologie et prétend s'organiser comme science distincte purement humaine, étudiant les faits

et les textes religieux, abstraction faite de leur caractère surnaturel, par la méthode et les procédés de la critique historique. — Elle fait une assez grande place aux religions sémitiques, consulte les documents d'histoire juive et évangélique que l'Eglise tient pour apocryphes, utilise les monuments épigraphiques et tout ce qui peut fournir des renseignements sur les croyances religieuses des peuples avec lesquels Israël et les générations apostoliques se sont trouvés en contact ».

Nous nous référons, en les abrégeant, aux observations du P. Lemonnyer sur la légitimité, les règles et l'utilité de la théologie historique.

« Pour qu'une science soit possible en elle-même, il faut qu'elle ait un objet réel et des moyens scientifiques de l'atteindre. Or la religion juive et chrétienne — bien que d'origine et d'essence surnaturelle — n'en est pas moins entrée, par un côté, dans la sphère des réalités humaines et se présente, à certains égards, comme un fait historique. De plus, les documents, même sacrés, où se trouvent exposées ses croyances et qui racontent son histoire, sont composés d'après des procédés humains et écrits dans une langue humaine. Tout cela, sous un de ses aspects, est accessible à la pure science. Par ailleurs, la théologie historique, en tant que science historique, est en possession des méthodes scientifiques adaptées à l'étude de ces sortes de faits et de documents...

Mais d'un écrivain qui admet le caractère

transcendant de cette religion et de ces livres sacrés, l'on est en droit d'exiger, dans la pratique de la théologie historique, qu'il observe un certain nombre de *règles*. Voici, croyons-nous, les principales. Il fait abstraction, comme historien, du caractère surnaturel de l'objet qu'il étudie. C'est son droit..., l'abstraction est un mode d'activité essentiel à l'esprit humain et toutes les sciences sont fondées sur l'abstraction... Mais, abstraction n'est pas négation... et l'on attend du savant catholique... qu'il confesse la réalité du caractère surnaturel dont il fait abstraction comme historien.

Il reconnaîtra, de plus, que, par la méthode dont il dispose et au point de vue qui est le sien, il ne saurait épuiser la vérité de cet objet, lequel, en même temps qu'historique, est théologique et divin. Cette réalité demeure accessible par son côté surnaturel, à d'autres moyens de connaissance et peut être envisagée dans une lumière supérieure à la sienne ». — « De plus, il doit se préoccuper des enseignements de la Foi comme d'une règle supérieure, mais générale et extrinsèque, et ne rien affirmer qui, même en tenant compte de la différence des points de vue et de la terminologie propre à chaque science, soit incompatible avec ses enseignements...

Enfin, nous croyons que l'historien de la religion juive et chrétienne, théologien biblique ou historien des dogmes, ne doit pas avoir la prétention de dicter à la théologie ce qu'elle doit penser vis-à-vis de son objet propre. Cette science

surnaturelle ne repose même pas, immédiatement, sur les documents qu'interprète l'historien de la religion, mais sur la parole de Dieu toujours vivante dans la foi et l'enseignement de l'Eglise...

Est-ce à dire qu'en retour des *services* qu'elle lui rend, la théologie « surnaturelle » ne puisse en recevoir de la théologie historique? Nous sommes bien éloigné de le penser. Et nous n'entendons pas seulement que la théologie surnaturelle se servira de la théologie historique pour se défendre, mais aussi pour préciser certains de ses concepts et pour progresser. Toutefois, ce ne sera qu'après les avoir confrontés avec ses propres principes et jugés dans sa lumière, que la théologie surnaturelle, si elle les juge assimilables, pourra s'incorporer les conclusions de la théologie historique »[1].

S'il en est ainsi, on ne devra pas dire — comme il a été dit par certains — que la théologie n'a pas encore réussi à trouver sa méthode, qu'elle est une science « conditionnée », qui « dépend de l'histoire générale, de l'exégèse, de la philosophie, de l'épigraphie » etc... Ce serait confondre la théologie « historique », science naturelle et conditionnée, avec la théologie « positive », science supérieure et surnaturelle, qui tenant de Dieu et de l'Eglise son objet et ses principes, ne recourt que « subsidiairement » aux données des sciences naturelles, et « seu-

1. P. Lemonnyer, art. cit., p. 16, 17, 18.

lement » après les avoir confrontées avec ses propres principes et jugées dans sa lumière, pour s'incorporer ce qu'elle y trouve d'assimilable et de propre à illustrer certains détails de son enseignement.

IV. — *Théologie spéculative.* La théologie positive nous a mis en possession du contenu « matériel » de l'enseignement de l'Eglise.

Mais nous ne sommes encore qu'au « seuil » de la théologie, si tant est que la théologie consiste proprement dans l'interprétation rationnelle et le développement scientifique des dogmes enseignés par l'Eglise. Nous entrons ici dans le domaine de la théologie « spéculative » et c'est elle que nous devons maintenant justifier.

S'il fallait en croire les « positifs », la théologie devrait se borner à l'étude des Ecritures et des Pères, de la liturgie, des conciles, des encycliques pontificales, etc... Les criticistes feraient un pas de plus ; d'une part, ils étudieraient les textes comme des documents ordinaires qu'on interprète « historiquement », en tenant compte du temps et du milieu, et sans se préoccuper de l'interprétation qu'en donne l'Eglise ; d'un autre côté, l'exégèse « relativiste » serait dirigée par l'idée évolutionniste, qui achèverait l'assimilation de la théologie avec les sciences naturelles.

Nous avons montré que la théologie *historique,* même expurgée de tout relativisme évolutionniste, n'a de théologique que le nom, puisqu'elle se donne comme une simple histoire, comme une exégèse indépendante, interprétant les textes

d'après les procédés ordinaires de la critique textuelle, littéraire et réelle. Une telle interprétation peut bien être légitime et utile, quoique conjecturale, impressionniste et variable avec les exégètes [1], mais elle ne donne ni la portée ni la signification théologique des documents qu'elle étudie. « Les procédés historiques nous diront bien que tel document, telle pièce d'archives, émane, dans de telles conditions précises, de telle assemblée d'évêques ou de tel pape. Et à coup sûr, c'est un enseignement fondamental. Mais quelle est la valeur des enseignements qui s'y trouvent formulés, leur autorité pour le croyant ? A quel degré précis telle ou telle proposition particulière engage-t-elle la responsabilité de l'Eglise infaillible et s'impose-t-elle à la foi ? Seuls, des critères « théologiques » peuvent guider le croyant dans une appréciation infiniment délicate et très spéciale. Ces critères, ce n'est pas dans une introduction aux études historiques qu'on les trouvera, mais bien dans un traité de Lieux théologiques. La critique « du donné théologique » est l'œuvre d'un théologien encore plus que d'un historien, c'est une « critique théologique » [2].

La théologie *positive* nous fournit bien « le donné théologique » avec la signification officielle que lui attribue l'Eglise, mais ni elle ne

1. Cf. Brunetière, *Les difficultés de croire*, conf. prononcée à Amsterdam, 9 mai 1904.

2. Lemonnyer. *Comment s'organise la théologie*, *Revue du Clergé français*, 1er oct. 1903, p. 334.

nous fournit l'interprétation « rationnelle » des dogmes, ni elle ne les dispose en corps de doctrine, ni elle n'en déroule les nombreuses et précieuses conséquences qu'ils renferment, triple lacune qu'il appartient à la théologie « spéculative » de combler.

« Aussitôt, dit le P. Coconnier, sa conviction faite, qu'un dogme a bien été révélé par Dieu, le théologien se sent pris du désir d'étudier, d'approfondir ce dogme ; et ce désir le presse d'autant plus qu'il songe que cette vérité, étant d'ordre surnaturel, est d'essence plus fine, donnera à son esprit un aliment plus exquis, à son cœur des jouissances plus pures. La théologie positive lui apporte des formules authentiques, des définitions verbales exactes ; c'est fort bien. Mais les termes définis et les formules expriment des choses, des réalités ; ce sont ces réalités qu'il veut scruter et contempler à loisir. On me dit que je dois croire que Dieu est une nature en trois personnes, le Christ une personne en deux natures, que la grâce nous a été donnée ; et on me le prouve par dix textes d'Ecriture sainte, quelque cinquante textes de Pères grecs ou latins, trois définitions de conciles généraux, toutes citations faites d'ailleurs d'après des éditions irréprochables... ; je conviens de tout, mais je n'en ressens qu'une plus vive impatience d'apprendre, non seulement ce que c'est que nature et personne en général, mais ce que peuvent bien être la nature et la personne en Dieu, ce que ces deux choses ont en lui de commun et ce qui les

distingue... Je me demande ce que c'est que la grâce. Est-ce une réalité créée, ou une réalité incréée ? Une substance ou un accident ? Un principe d'action ou un mode d'être ? En quelle partie et comment réside-t-elle dans notre âme ? A ces questions et à mille autres semblables la théologie positive n'offre pas de réponses. Nous ne lui en ferons pas de reproches ; mais elle ne saurait voir non plus de mauvaise grâce que nous allions chercher ailleurs ce qu'elle renonce à nous dire et que nous nous adressions à la théologie « spéculative » pour tâcher d'obtenir l'éclaircissement de ces notions si relevées et d'un si puissant attrait.

Et quand nous avons compris les notions et les propositions qu'elles servent à formuler, notre intelligence reste-t-elle tranquille et comme assouvie ? Il s'en faut bien. Ces vérités, en effet, que l'autorité des témoignages l'oblige à admettre, sont, avouons-le, étranges et étonnantes. Une nature en trois personnes, une personne en deux natures, le Verbe qui se fait homme : quel esprit pourrait ne pas s'émouvoir à entendre seulement de tels énoncés ? N'est-ce pas le renversement de la raison et de ses principes ?... Et ces dogmes une fois justifiés un à un, cadrent-ils bien entre eux ? Et ainsi les questions s'amoncellent ; et la théologie positive reste toujours avec ses seules affirmations, solidement établies, je le veux, mais qui ne font que stimuler notre curiosité, sans la satisfaire. Cette science est décidément trop étroite.

Mais voici ce qui montre mieux encore son insuffisance et l'endroit où l'esprit souffre et s'exaspère encore davantage peut-être, des barrières où on voudrait l'emprisonner avec elle.

Comme chacun le sait, il existe dans l'ordre de nos connaissances naturelles deux sortes de vérités : les unes qui ne se démontrent pas, parce qu'elles sont évidentes par elles-mêmes, ou supposées telles ; les autres qui se déduisent par raisonnement, des premières, et qui étant bien plus nombreuses, constituent presque la totalité de notre avoir scientifique. Il en va de même dans l'ordre révélé. Au premier coup d'œil jeté sur l'une ou l'autre de ces vérités que la théologie positive établit comme « articles de foi », nous observons qu'elle porte caché en elle-même tout un trésor de conséquences qu'il nous sera possible, l'heure venue, de faire arriver à la pleine lumière. L'on nous dit, par exemple, qu'il faut croire que le Christ est Dieu parfait et homme parfait, « *perfectus Deus*, *perfectus homo* ». Qui ne voit que dans ces quatre mots il y a la valeur de plusieurs traités ? Et qui pourrait arrêter l'esprit dans l'élan avec lequel il se porte vers cette vérité définie, pour en extraire le précieux contenu, faire jaillir de la rencontre de ces deux lumières la série étincelante et jamais close des conclusions dogmatiques ? L'esprit humain raisonne comme l'oiseau vole, du fait même de sa nature, et, parce que sa nature lui demeure, quand Dieu lui parle aussi bien que quand lui parle la créature, il en résulte

que l'homme raisonne et raisonnera toujours sur les vérités révélées aussi bien que sur celles qui ne le sont pas. Envers et contre tous il fera toujours de la spéculation en théologie ; et, si jamais l'on tentait de lui faire violence, il briserait le maillot de la théologie positive, où quelques-uns voudraient le tenir enfermé.

Et, ce faisant, il ferait bien ; il userait d'un droit sacré, d'un droit qu'il tient de Dieu même — le droit à la science. Dieu ayant offert à l'homme, être raisonnant, le bienfait de sa révélation, l'homme peut, dès lors, prétendre à la science divine, dans la mesure des lumières et des forces qui, par nature ou par grâce, lui ont été départies. Pour l'homme, en effet, connaître les choses, d'une connaissance vraiment et proprement humaine, c'est les connaître par raisonnement, c'est déduire les vérités les unes des autres, c'est les disposer et les ordonner entre elles de telle sorte qu'en vertu de ces groupements divers, chacun puisse exercer le pouvoir d'inférence qui lui est propre, et que l'esprit passe, par voie logique, des vérités plus claires à celles qui le sont moins, et de celles qui sont connues à d'autres qui ne le sont pas. Tant qu'il ne peut pas effectuer ce passage, discourir sur et à travers ses idées, l'homme n'est pas arrivé à la science. Qu'on le laisse donc, dans le domaine de la révélation comme dans tout autre, suivre la pente que Dieu a donnée à sa nature, et qu'on ne l'empêche pas d'accomplir sur les vérités saintes ce travail « spéculatif » qui transformera

en objets de connaissance, distincts et lumineux, toutes ces vérités que la théologie positive ne lui avait livrées qu'enveloppées et cachées dans les principes, comme une moisson en semence.

Cela même ne lui suffira point ; il demandera la permission de faire un pas de plus en dehors de la théologie positive... Voyez, en effet, la situation d'esprit où se trouve le théologien quand, par un long et subtil travail rationnel, il a scruté et précisé le sens des dogmes, victorieusement soutenu leur non-répugnance, établi l'harmonie qui existe entre eux aussi bien que leurs convenances avec la nature de Dieu et celle de l'homme, enfin déduit ces séries interminables de conclusions qui découlent des dogmes « explicitement » révélés ; l'homme qui a fait ce travail se trouve au milieu, non pas d'un monde, mais d'un chaos de vérités, qui rappelle assez bien la confusion immense des choses, aux débuts de notre univers. Et vous croyez qu'il restera dans cette confusion et dans ce désordre ? Oh ! que non... Notre théologien mettra tout en œuvre pour introduire l'ordre dans les notions qu'il possède. Il reprendra toutes ces files de conséquences laborieusement déduites, remontera à la vérité génératrice de chacune d'elles, comparera ces vérités mères les unes avec les autres, découvrira entre elles aussi des rapports de subordination, et gravissant l'échelle dialectique, dont chacune forme un degré, arrivera enfin à la suprême notion d'où tout procède, dont tout le reste n'est que l'évolution et l'é-

ploiement. A ce moment où les vérités éparses se rejoindront, pour occuper chacune la place qui lui convient, et à ce moment seulement, la science sacrée commencera d'être, car ce qui n'est pas « un » n'est pas. Et l'esprit de l'homme aura sous son regard un monde plus vaste, plus stable, plus varié, mieux ordonné et éclairé d'une meilleure lumière que le monde matériel »[1].

Tout cela, c'est l'évidence même et justifie pleinement le mot d'un théologien : « c'est la spéculation théologique qui nous donne la science de la révélation ; sans elle, nous n'en aurions qu'une connaissance purement historique et empirique[2] ».

Sans doute, on ne doit pas demander à la théologie « spéculative » une compréhension plénière du divin ; mais elle est en mesure de nous en donner une connaissance très précieuse, quoique partielle.

Sans doute aussi quelques-uns de ses arguments peuvent bien n'être que des arguments de « convenance », mais c'est l'exception, car sa tâche essentielle est de tirer des vérités « explicitement » révélées les conséquences nombreuses et certaines qu'elles renferment. « Et parce que ces principes révélés sont plus certains que les principes mêmes de la raison, les conclusions qu'elle en tire sont, en soi du moins, plus cer-

1, R. P. Coconnier, *Revue Thomiste,* Janvier-Février 1903, p. 634-637.
2. Kinh.

taines que les conclusions les mieux assurées de la philosophie [1]. — Déduire de vérités certaines, des conclusions certaines, par exemple déduire en une série d'argumentations rigoureuses, de ces seuls mots : *Perfectus Deus, perfectus homo*, tout ce qui regarde le corps et l'âme du Christ, l'union de l'un à l'autre, les rapports de ce composé humain avec le Verbe, la notion de l'Homme-Dieu, ses énergies et ses actes, telle est proprement l'œuvre théologique. « *Theologia igitur est scientia eorum, quæ de Deo, ex revelatione sunt demonstrabilia* » [2]. Il reste donc que la théologie spéculative, disposant des principes les plus certains, n'a qu'à observer fidèlement les lois de la logique pour arriver à des conclusions d'une absolue certitude » [3].

Les « positifs » nous opposent que l'attaque se porte, aujourd'hui, sur le terrain de l'histoire, de la critique, de l'exégèse, et que c'est sur ce terrain qu'une théologie pratique doit prendre position.

Ils auraient raison s'ils se bornaient à signaler les notables services rendus par la théologie positive, à insister sur l'actualité de cette science d'un maniement si délicat, à émettre le vœu que les catholiques aient des spécialistes pour la cultiver avec les précautions nécessaires et lui faire produire tous les résultats que la théologie et l'apologétique sont en droit d'en attendre.

1. S. Th., 1ª, q. 1, a. 5.

2. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, I, p. 3.

3. Coconnier, art. cit., p. 643, 644.

Mais ils se tromperaient grandement — ce qui vient d'être dit le démontre jusqu'à l'évidence — s'ils émettaient la prétention qu'elle suffit à elle seule à représenter la théologie et à répondre à tous les besoins de l'heure présente. Si l'on déclare vaine la spéculation théologique, que restera-t-il de la théologie dans le passé ? — Comment éludera-t-on la censure qui frappa naguère les détracteurs de la méthode scolastique, représentée comme ne répondant plus aux besoins des temps présents, non plus qu'aux progrès de la science ? Comment s'accordera-t-on avec l'encyclique *Æterni Patri* qui déclare que S. Thomas, « à lui seul, a victorieusement réfuté toutes les erreurs des temps passés et a fourni des armes invincibles pour réfuter celles qui pourront se produire jusqu'à la fin des temps ? » [1]

« Vous dites que les rationalistes nous attaquent au nom de la philologie, de la critique et de l'histoire. A ceux-là je veux que l'on réponde au nom de la philologie, de la critique et de l'histoire, à condition seulement de ne jamais oublier : que ceux mêmes qui passent pour savoir le mieux l'hébreu, le syriaque et j'ajoute le grec, les savent, au fond, très imparfaitement, en tout cas beaucoup moins qu'il faudrait pour avoir le droit de trancher comme ils le font les questions « textuelles » ; que, dans l'ensemble,

1. « Methodus et principia quibus antiqui doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt ». *Syllabus*. § II, *Rationalismus moderatus*, XIII.

leurs assertions ne sont qu'un amas d'hypothèses et de conjectures ; que les principes sur lesquels ils s'appuient ne sont, habituellement, rien moins que sûrs et incontestables ; que trop souvent leurs théories, qu'on me passe le mot, sont des féeries, éclairées à la lumière scientifique ; que, très fréquemment, pour les réfuter, il n'y a qu'à les opposer les uns aux autres [1] ; enfin que tous présentent ce phénomène psychologique curieux, commun à tous les hommes possédés par une idée fixe, et qui consiste à ne pas apercevoir les raisons les plus considérables et les plus solides, quand elles contredisent cette idée, et à voir démesurément grandies et puissantes, les raisons faibles qui, parfois, à un premier et superficiel regard, paraissent la favoriser » [2].

1. « Un pasteur protestant très libéral et très hardi, s'élevait récemment avec éloquence contre ce qu'il appelait le sans-façon et l'outrecuidance de certaines jongleries exégétiques : et, en effet, quand un texte est gênant, le déclarer « inauthentique ou interpolé », ou le « déplacer », ou « le modifier », rien de plus fréquent en matière d'exégèse. Est-il étonnant, après cela, que sur des questions capitales, comme celle de savoir « en quoi consiste la parousie du Fils de Dieu », ou, plus généralement, « ce que c'est que ce royaume de Dieu », dont les évangiles, on l'a dit, ne sont que la prédication, le désaccord soit si criant ? et que de deux « théologiens exégètes », l'un dise gravement blanc, tandis que l'autre dit solennellement noir ? Mais quelle preuve plus décisive qu'en dépit d'une méthode qui n'a ni la précision, ni la rigueur, ni la certitude dont elle se vante, les conclusions de l'exégèse, comme celles de la critique littéraire la plus impressionniste, ne sont toujours que les opinions particulières de l'auteur ? » BRUNETIÈRE, *Les difficultés de croire*, confér. prononcée à Amsterdam, 9 mai 1904.

2. R. P. COCONNIER, art. cit., p. 648.

« Ajoutons, et cette observation nous paraît décisive, que si l'on nous attaque sur le terrain de l'histoire, de la critique et de l'exégèse, c'est que l'on erre sur le terrain des idées et que, presque toujours, l'objection soi-disant « historique » n'a pour objet que de masquer l'objection de derrière la tête, à savoir l'objection rationaliste... » ou relativiste.

Or ce n'est point avec « la positive » qu'on peut atteindre, dans son principe, l'objection rationaliste ou relativiste, mais bien avec « la spéculative » appuyée sur une exacte philosophie ».

Concluons avec le P. Coconnier : « Nous ne voulons ni théologie, ni théologien, à figure de cyclope. Nous voulons une science avec ses deux yeux bien ouverts, l'un sur l'histoire, l'autre sur la métaphysique, afin qu'aidés de leur double apport, nous puissions acquérir de Dieu et des choses divines, une connaissance intégrale et, dans la haute et pleine acception du mot, humaine »[1].

V. — *La théologie dans les séminaires.* Un dernier mot concernant « l'organisation » de la théologie dans les grands séminaires qui, comme on sait, a suscité parmi nous de récentes et ardentes querelles.

Ce mot sera dit par le P. de Grandmaison, qui, comme le P. Lemonnyer et le P. Coconnier, voudrait, très sagement d'ailleurs, concilier les

1. Art. cit., p. 652.

théologiens scolastiques et les théologiens critiques.

« De par la sagesse du passé, les instructions expresses des souverains pontifes et la nature même des choses, les théologiens scolastiques ont seuls, à peu près, la charge et l'honneur de la formation intellectuelle des clercs... Il est de toute évidence qu'il faut, à la base des sciences ecclésiastiques, un corps de doctrines fermement assis et rigoureusement enchaîné dans toutes ses parties ; or la méthode scolastique a tous les titres pour donner cette première et nécessaire initiation. Il est à peine besoin d'y insister : c'est là précisément que les futurs prêtres se feront, au contact de l'admirable théologie de S. Thomas, cette santé intellectuelle, qui leur permettra d'affronter, sans risque pour l'absolue rectitude de leurs idées, le chaos des doctrines hétérodoxes, ou les hardiesses de la critique libérale. — C'est encore là qu'ils se feront une idée exacte des droits, des exigences et des limites de l'enseignement dogmatique de l'Eglise, et je ne crois pas qu'il y ait de théologien sérieux dans l'école critique pour contester le bien fondé de ces observations...

Cependant au sortir du séminaire ou de la faculté de théologie, un fait opposé à celui que je signalais tout à l'heure, se manifeste aussitôt. Les sciences, considérées jusque-là comme auxiliaires de la théologie dogmatique, passent au premier rang : l'histoire et la littérature religieuses deviennent l'objet presque exclusif des

études que poursuivent les prêtres qui ont les aptitudes et le loisir suffisant à la science. Et je ne vois pas qu'alors les théologiens de l'école critique jouissent d'une situation moins privilégiée à l'égard de leurs élèves, moins nombreux, mais plus instruits et plus amis du travail, que celle des théologiens scolastiques à l'endroit des étudiants plus jeunes [1]...

« L'application des deux méthodes, scolastique et critique, aux sciences religieuses est d'ailleurs nécessaire à leur progrès. La première doit garder son rôle prépondérant dans la formation intellectuelle des théologiens, et faire ensuite une part plus large à l'autre...

Nous avons constaté déjà que le mal foncier de notre temps, en matière religieuse, était dans ces théories qui attaquent et faussent l'instrument « philosophique » nécessaire à la vie d'esprit du croyant. Et encore, que le mouvement intellectuel hors de l'Eglise se concentre de plus en plus sur le terrain de l'histoire et des faits.

Le besoin de nos contemporains, d'une part,

1. L'auteur insinue que « ce qu'on reprocherait plus volontiers aux maîtres de la jeunesse cléricale, c'est de ne pas assez montrer les attaches de leur enseignement avec l'ensemble des questions positives, de ne pas satisfaire, dans le contrôle des textes, aux sévérités des exigences modernes », et que, d'un autre côté, « il serait bon de donner aux recherches positives une charpente dogmatique plus assurée », et que ceux qui s'adonnent aux études historiques « gagneraient beaucoup en autorité à serrer de plus près la tradition ecclésiastique, à témoigner envers les Ecritures et les Pères d'un respect dont toute l'antiquité chrétienne leur a donné l'exemple ».

leur goût décidé, de l'autre, imposent donc à qui veut les conquérir et les sauver la nécessité de faire progresser en même temps les études scolastiques de la philosophie chrétienne et les études critiques d'histoire religieuse. Quant à l'hégémonie des unes sur la formation théologique proprement dite, et des autres sur les travaux ultérieurs qui complèteront cette formation en s'appuyant sur elle, nous avons remarqué qu'elle existe de fait, et qu'on ne conteste guère la sagesse générale de ce partage.

Est-il superflu, cependant, de mettre en lumière, d'un autre point de vue, la supériorité que j'appellerai « pédagogique » de la méthode scolastique ? En la louant plus haut, je n'envisageais que les futurs théologiens ; mais ils ne sont pas seuls, ni les plus nombreux, dans nos grands séminaires. Cette majorité qu'on destine au ministère direct doit avoir, elle aussi, une connaissance générale suffisante du vaste domaine des sciences sacrées. Or qui se chargerait de faire explorer en si peu de temps, et comme à vue cavalière, par tous ces jeunes esprits, un coin seulement de ce champ, en usant de la méthode critique avec la rigueur qu'elle exige ? Qui ne voit qu'elle est faite pour la découverte plus que pour la formation ?

Au contraire, le maître scolastique va droit à l'énoncé dogmatique. Il définit les propositions, expose les systèmes et les juge brièvement, résout les objections principales... Il en résulte un système un peu fruste, mais solide et bien

uni, de connaissances, imposées, il est vrai, par le dehors plutôt que conquises par le travail personnel, mais enfin comprenant, dans un édifice théologique sûrement fondé sur le vrai défini, tout ce qu'il est absolument indispensable à un clerc de connaître. La docilité du disciple l'accepte d'abord, sa réflexion se l'appropriera.

Vouloir substituer à cet enseignement, ou même faire coïncider avec lui des initiations un peu approfondies aux sciences ecclésiastiques spéciales, aux langues orientales par exemple, à la critique des sources et des textes, ne serait-ce pas partager l'illusion des savants qni s'étonnent de ne pas voir l'épigraphie ou la diplomatique figurer au programme du baccalauréat ? Qu'au fond dogmatique constitué à tous les élèves ecclésiastiques par leurs quatre ou cinq ans d'études s'ajoute un ensemble de notions scripturaires et historiques ; qu'on développe chez les mieux doués les aptitudes scientifiques qu'ils manifesteront, rien de mieux ; et nous le désirons tous. Mais il y a loin de ce progrès aux surcharges que certains érudits, rompus de longue date aux études personnelles, rêveraient d'imposer à nos séminaristes. Laissons-les donc à la simple et vigoureuse discipline du magistère scolastique » [1].

1. De Grandmaison, S. J. *Théologiens scolastiques et théologiens critiques*, *Etudes*, 5 janvier 1898, p. 33-36.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

CHAPITRE IV

L'ABSOLU

CHAPITRE V

LA SUBSTANCE

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

CONNAISSANCE DE DIEU

SECONDE PARTIE

Fondements de la Croyance

CHAPITRE PREMIER

LA FOI

CHAPITRE II

LES DOGMES

CHAPITRE III

IMPRIMERIE BELLIN — MONTDIDIER.

